amph. Theol. M.

Melanchthon, Philip

Melanchthons Lehre von der Bekehrung.

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Licentiatenwürde,

welche mit

Genehmigung der hochwürdigen theologischen Fakultät

der vereinigten Friedrichs-Universität

Halle-Wittenberg

am 16. Dezember 1904 vormittags 11 Uhr

zugleich mit den angehängten Thesen

öffentlich verteidigen wird

Ernst Fischer,

Kandidat der Theologie

z. Z. Mitglied des Kgl. Predigerseminars zu Wittenberg.

Opponenten:

Herr cand. theol. Dr. phil. **Dibelius.**

Herr cand. theol. Dr. phil. **Peisker.**

z. Z. in Wittenberg.

Tübingen,

Druck von H. Laupp jr

1904.

31761 09621413 5

1906

UNIV. OF TORONTO

Die vorliegende Abhandlung ist der vierte Teil einer Schrift, die der hochwürdigen Fakultät in Halle a. S. vollständig vorgelegen hat und demnächst unverändert bei J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen erscheinen wird.

Inhaltsübersicht zum vollständigen Buch.

	Seite
Literatur-Verzeichnis und Erklärung der Abkürzungen . .	VII
Einleitung. Anlage der Arbeit	1—6
Orientierung über den Stand des Problems	6—12
Hauptteil I. Die erste Periode Mel.	12—37
a) Materiale Erörterung: Auffassung der Sünde bei Mel. als Voraussetzung	12—15
b) Formale Erörterung über die psychologischen Funktionen, und ihren eventuellen Anteil bei der Umwandlung selbst	15—30
α) Die Sachlage selbst	15—23
β) Weissagungen auf später	23—30
c) Spekulative Erörterung über Stellung der Prädestination	30—37
α) Behandlung der soteriologischen Prädestination	30—32
β) Behandlung der profanen Prädestination . . .	32—37
Hauptteil II. Die zweite Periode Mel.	37—88
a) Aussagen der Briefe Mel. über die „Schwenkung“	37—44
b) Materiale Erörterung über Auffassung der Sünde	44—47
c) formale Erörterung (s. sub I b) und Behandlung der Einwände	47—64—70
d) spekulative Erörterung über Auffassung der Prädestination	70—85
α) soteriologische Form	70—78
β) profane Form	78—85
e) Zusammenfassung über die ganze Periode und Mel. Urteil selbst	85—88
Hauptteil III. Die dritte Periode Mel. . . .	88—177
a) Methodisches und Skizzierung der üblichen Auffassung des Problems	88—92
b) Mel. Stellung zu Aristoteles u. Mel. psychologische Theorie	92—102
c) Beziehung von Sünde und Bekehrung zu dem psychologischen Netz	102—151

Seite

α) Lokalisierung der Sünde . . . . . 102—105
β) Wertung der Sünde unter Berücksichtigung der Einwände: quantitative Ausdrucksweise, Heroenbeurteilung etc. . . . . 105—114
γ) Zusammenfassung der psychologischen u. ethisch-religiösen Details . . . . . 114—118
δ) Bekehrung selbst hinsichtlich:
1) der Affekt-Sphäre . . . . . 118—120
2) der voluntas . . . . . 120—144
(3 Arten des „Synergismus“ S. 126 ff.)
ε) Beziehung der Tauf-Wertung zum Obigen . . 144—147
ζ) Zusammenfassung . . . . . 147—151
d) Fassung der Prädestination und Beziehung zur Kardinalfrage . . . . . 151—177
α) Die soteriologische Prädestination . . . . . 151—167
Zeichnung der Sachlage 151—163. Korrespondenz Mel. mit Calvin 163—165. Mel. Verhältnis zu Luther 165—166. Zusammenfassung 166—167.
β) Die profane Prädestination . . . . . 167—177
Die Sachlage 167—175. Stellung zu Laurentius Valla 175—176. Zusammenfassung 176—177.
Schluss-Uebersicht . . . . . 177—182

Literatur-Verzeichnis:

I. Primäre Literatur: 1) Die im Corpus Reformatorum enthaltenen Mel.-Schriften. Bd. I—XXVIII. Zur Beurteilung der Entwicklung Mel. bietet dieses Sammelwerk recht lückenhaftes Material, da die Verschiedenheit in den häufigen Neuauflagen der Mel. Werke nicht recht zu Worte kommt. Die Hall. Kgl. Bibl. (spec. Pon. Bibl.) und die Bibl. des Wittenberger Kgl. Pred.-Sem. bieten die nötigen Ergänzungen in Sonderexemplaren. S. besonders: Koloss.-Br.-Schol. von 1527 u. 1533 (von der 1. Aufl. bringt Galle Citate); Röm.-Br. Comm. 1532; Resp. Bav. Art. 1559; Dispos. in ep. Rom. 1529; videte, ne quis . . . 1527; Examen ord. Meckl. 1554; Ex. ord. aus Corpus Philipp. 1560; Scholien zum Prov.-Com. 1525; 1529; 1531; 1551; 1555; Annotationes zu Röm.- u. Kor.-Br. 1522; (Bindseil suppl. Mel. 1874). In ethica Aristotelis comment. 1529. 1531/2; Drews, Luthers Disputationen; Correspondenz zwischen Mel. und Erasmus, bei Walter (Bernburger Schulprogramm 1876/88); Hausleiter, Aus der Schule Melanchthons.

II. Sekundäre Literatur. S. dazu R.-E.[3] sub voce „Melanchthon" XII S. 513. ff. Ich trage bloss nach: Költzsch, In Festschrift für Fricke Lpzg. 1897: Mel. Loci. S. 155—168 u. Flotow, De Synergismo Mel., Diss. Theol. 1867 (Berl. Kgl. Bibl.). Rump, Psychologie Mel. Für die Arbeit kommen besonders in Betracht: 1) Galle, Versuch einer Charakteristik Mel. als Theologen 1840; 2) Luthardt, Lehre v. freien Willen 1863. 3) Herrlinger, Theol. Mel. 1879. 4) Tröltsch, Vernunft u. Offenbarung bei Joh. Gerhard u. Phil. Mel. 1891. 5) Flotow s. o. 6) Loofs DG[3]. 1893. 7) Seeberg in DG und Neue kirchl. Zeitschr. 1897 S. 126—164.

Abkürzungen: 1) Mel. = Melanchthon. 2) CR = Corpus Reformatorum, 3) DG = Dogmengeschichte. 4) Resp. Bav. = Responsiones, scriptae a Phil. Mel. ad impios articulos Bavaricae Inquisitionis 1559.

Das Problem, um das es sich in dieser Untersuchung handeln soll, ist das Fundamentalproblem des Christenstandes überhaupt: das Problem der Bekehrung, der inneren religiös-sittlichen Umwandlung des natürlichen Menschen in das Gotteskind. Doch ist dabei auf ein Zweifaches gleich hier hinzuweisen. Erstens soll das Interesse an diesem Gegenstand und die entsprechende Erörterung keine dogmatische, sondern, so gut es geht, geschichtliche sein: Melanchthons Stellungnahme zu diesem Problem und die im Laufe einer ca. vierzigjährigen theologischen Arbeit eventuell eingetretenen Veränderungen sollen uns hier beschäftigen. Zweitens soll hier besonders eine Seite dieses Problems zur Erörterung gelangen, nämlich die Formen, unter denen dies religiöse Ereignis im Menschen zustande kommt; Gott und der Mensch bei der Bekehrung und die Verteilung ihres eventuellen beiderseitigen Anteiles an diesem Akt: so könnte das Thema in populärer Form auch gelautet haben. — Die Aufrollung dieses Problems entspricht allerdings durchaus nicht einem offnen Notstand in der historischen Theologie, so dass innerhalb eines grossen Gedränges gegenteiliger Ansichten ein letztes Wort zu sprechen wäre, wozu dann diese Untersuchung einen Beitrag liefern sollte; die wissenschaftliche Diskussion über diesen Gegenstand gilt vielmehr allgemein als abgeschlossen. Monographieen wie Gesamtdarstellungen bewegen sich in Aussagen über Tatsache und Art der Veränderungen, die dieser locus in der sich entwickelnden Melanchthonischen Dogmatik erlitten

hat, auf einer ausserordentlich breiten Grundlage des Gemeinsamen. Ich unterziehe den Gegenstand deswegen einer Neubearbeitung, und zwar unter besonderer Wertlegung auf die Willenspsychologie in ihren verschiedenen Beziehungen (s. dazu später), weil sich mir bei Arbeiten über die zur Konkordienformel hinführenden dogmatischen Hauptströmungen und deren Doktrin selbst gerade in dieser Hinsicht ein besonderer Mangel fühlbar gemacht hat; Melanchthon als Lehrer der Epigonen musste daher zuerst um Rat gefragt werden. — In welcher Weise hat also Melanchthon die Rollen zwischen Gott und Mensch bei dem Zustandekommen des neuen Menschen verteilt, und welche Veränderungen lassen sich im Laufe der Zeit in seiner Ansicht nachweisen?

Die Eigenart der reformatorischen Behandlung dieses Problems ganz im allgemeinen besteht nun wohl zugestandenermassen in dem doppelten, dass die Bekehrung als etwas lediglich Gottgewirktes, lediglich aus der göttlichen Barmherzigkeit Fliessendes angesehen wird, und dass die Bekehrung weiter sich geltend macht als eine Tatsache des menschlichen Bewusstseins. Der Mensch ist unfähig, sein Heil selbst herbeizuführen, und er soll desselben als eines innerlichsten Besitzes seines geistigen Lebens inne werden: der monergistische und psychologische Charakter der Bekehrung hat durch die Reformation eine Neubegründung erfahren. Was aber zu einer Tatsache unseres Bewusstseins werden soll, muss auf dem Wege unserer psychischen Funktionen hineinkommen; sind diese nun auch auf Grund des monergistischen Charakters der Bekehrung die unter der göttlichen Alleinwirksamkeit ganz mechanisch wirkenden Gelenke, oder sind sie Werkzeuge im Dienst des Menschen, Hebel, durch die der Mensch ein Geschenk in die Verbindung mit sich selbst hineinführt, resp. daraus entfernt? Nur im letzten Falle könnte strenggenommen von einem psychologischen Charakter der Bekehrung die Rede sein, denn bloss das Selbsterworbene, nicht aber das Auf-

gezwungene kann ein festes Glied des Bewusstseins werden. Dieser psychologische Charakter der Bekehrung käme dann aber wegen einer dabei vorausgesetzten Tätigkeit von psychologischen Funktionen in einen unangenehmen Gegensatz zu der anderen Seite der reformatorischen Auffassung, der monergistischen; denn hiernach ist diese Selbsttätigkeit des Menschen wieder Gotte zu Ehren vollständig ausgeschlossen. Dann gipfelt also die grosse Entdeckung unserer Reformatoren in dem paradoxen Gedanken, dass die Bekehrung Erlebnis und Leistung zugleich, der Mensch passiv und aktiv zugleich ist? Ob diese Paradoxie ein notwendiges Merkmal der Bekehrung ist, steht als dogmatische Frage hier nicht zur Erwägung; hier soll es bloss darauf ankommen, in welches Verhältnis Melanchthon diese durch den psychologischen Charakter der Bekehrung notwendig gewordene Aktivität und die infolge des monergistischen Charakters unvermeidlich scheinende Passivität zu einander gebracht hat, und ob er überhaupt, und welche Verschiebungen er dann hat eintreten lassen. Tritt eine solche Fragestellung überhaupt scharf und bewusst heraus, kollidieren jene beiden Gedankenkreise mit einander oder nicht, hat im Drängen der Gedanken vielleicht eine Verkürzung der einen, ein Prävalieren der anderen stattgefunden?

Dem reinen dialektischen Denken sowohl wie historischem Wissen um die Melanchthonschriften müssen sich bei der Besprechung dieser Frage drei Einzelfragen zur Darstellung ergeben, die ethisch-anthropologische, die willenspsychologische und die prädestinatianisch-deterministische Frage. Die erste und zweite Frage haben gegenüber der dritten das gemeinsam, dass sie ihren Standort in der menschlichen Natur nehmen, von ihrem faktischen Können oder Nichtkönnen ausgehen, ganz unabhängig von einer göttlicherseits versuchten Beeinflussung, welch letzteres das Charakteristikum der dritten Frage und ihres transzendenten Gesichtspunktes ist.

Die erste Frage behandelt den ethisch-empirischen Zu-

stand der Menschheit, die zweite die psychologische Substruktion. Es muss zunächst ganz schlicht und einfach gefragt werden, ob denn die Sündhaftigkeit der Menschen eine so totale ist, dass dem Menschen jegliches Zutun zu einer Erlösung daraufhin abzusprechen ist. Es handelt sich hier lediglich um die Wertung der Erbsünde und um eine eventuelle Schwenkung zu einer optimistischen Auffassung. Kann der Mensch auf Grund seines natürlichen Zustandes eine materiale innerliche — wenn auch noch so schwache, aber qualitativ dem Neuen gleichstehende — Beisteuer liefern zu dem Umschwung in ihm, mag er zunächst noch mit psychischen Funktionen gut oder schlecht, oder gar nicht, ausgestattet sein, oder ist sein natürlicher Zustand dem neuen total fremd, ist sein Inneres ganz mit „Sünde“ ausgefüllt? Lediglich die Wertprädikate über die — wie auch immer psychologisch ausgestattete — Natur interessieren hier.

Die zweite Frage hat es im Gegensatz zur ersten mit formalen Untersuchungen zu tun; es handelt sich dabei, da ja die Bekehrung ein Vorgang im Willensleben des Menschen ist, natürlich vorzugsweise um eine Betrachtung des menschlichen Willenslebens. Mag die materiale ethische Richtung im Menschen noch so unfähig zu einer selbstherrlichen Freitat sein, in Grund und Boden ruiniert sein, gibt es vielleicht daneben doch Willensäusserungen, die unabhängig von jeder Verdorbenheit ihre Wirkungsmöglichkeit haben? Wie steht es mit der formalen psychologischen Ausstattung des natürlichen Willenslebens? Hat hier vielleicht irgend ein Organ irgend einen formalen Anteil an der Neugeburt des Menschen, und wie weit erstreckt sich dessen Kompetenz? Ist ein solches gleich anfangs da, oder schleicht es sich erst später in die Melanchthonische Heilslehre ein? —

Die dritte Frage schliesslich hat nichts mehr zu tun mit materialen oder formalen Untersuchungen über Zustand oder Ausstattung der menschlichen Natur, mit der immanenten Veranlagung derselben, sondern fragt nach der Be-

ziehung des göttlichen Willens zu dem jeweilig Vorhandenen, sie fragt nach Zusammenhang oder Scheidung des göttlichen Planes im Verhältnis zu den menschlich-empirischen Zuständen. Sie ist ihrer Natur nach spekulativ-metaphysisch orientiert. Gleichgültig wie der Mensch ethisch und psychologisch ausgestattet ist, hängt schliesslich doch alles nur vom göttlichen Willen ab, setzt Gott seinen Willen doch stets durch, selbst wenn der Mensch das Bewusstsein hat, freiheitlich zu handeln? Sind alle Regungen, alle Funktionen in den Bann des göttlichen Souverains geschlagen? Schliesst ein solcher Determinismus a priori jeglichen Synergismus aus? — Aus zwei Gründen gehört diese dritte Frage hierher; denn einmal ist die Frage der religiösen Prädestination eng verwachsen mit jeder Erörterung über die Fähigkeit, resp. Unfähigkeit einer Mitwirkung des Menschen zu seinem Heil. Die Kehrseite des Monergismus scheint die Prädestination, diejenige des Synergismus und der damit zusammenhängenden Behauptung einer Repugnanz das Aufgeben der Prädestinationslehre zu bedeuten. Die Beobachtung der Entwicklung der Prädestinationslehre kann daher als Kontrolle für die richtige Erfassung der Lehre über „Monergismus und Synergismus“ gelten, wenn auch gleich hier schon zugestanden werden soll, dass Schlussfolgerungen auf diesem Gebiet bloss ganz relativen Wert haben, nur Wahrscheinlichkeitsbeweise sein können. — Und noch ein anderer Grund macht die Erörterung dieser Frage hier unentbehrlich; denn die Prädestinationslehre hat in ihrer Geschichte nicht bloss diese Stellung einer religiösen Folge aus der Heilsposition heraus, sondern steht im Zusammenhang mit ontologisch-metaphysischen Gedanken; sie hat neben der soteriologischen eine ganz profane Direktive; sie braucht nicht bloss das Annexum eines Heilsgedankens zu sein, sondern Prinzip der Betrachtung der Dinge überhaupt. Zwar entspringt auch sie einer religiösen Grundstellung, doch behauptet diese profane Prädestinationslehre nicht bloss eine Ohnmacht in den

spezifisch heilsgeschichtlichen Fragen, sondern die Gebundenheit — natürlich theologische nicht etwa naturgesetzliche — des ganz profanen Weltgeschehens, der psychischen Funktionen so gut wie der psychischen Aktionen, und kommt dadurch in Beziehung zu unseren Fragen.

Unter diesen drei Gesichtspunkten soll Mel. Anschauung über das Zustandekommen der Bekehrung geprüft werden [1].

Die Stellung der bisherigen Arbeiten zu diesen drei Einzelproblemen ist zunächst nirgends eine derartig systematische, wie sie hier versucht werden soll; und was die Einzelbehandlung dieser Probleme angeht, so ist zur Orientierung vorauszuschicken, dass die bisherige Darlegung der Entwicklung der Mel.-Theologie unter dem ersten Gesichtspunkt entweder auf einen logischen oder ethisch-religiösen Mangel der späteren Mel.-Anschauung, speziell seiner Lehre von der Sünde geführt hat; auf eine logische Inkonzinnität: sofern das Beweismaterial hier — auf Grund des damaligen dogmatischen Schematismus — besonders aus den Artikeln „de peccato“ und „de libero arbitrio“ geholt werden musste, und daher die Orthodoxie des 1. Artikels durch die Art der Heranziehung einer voluntas-Tätigkeit im 2. Artikel Lügen gestraft zu werden schien; oder aber man verwandte den 2. heterodoxen Artikel als Auslegungskanon auch gegenüber dem 1. Artikel, und die so erzwungene logische Einheitlichkeit der Theologie half bloss dazu, den Mangel der Orthodoxie

[1] Dass diese Fragestellung und die aus ihr folgenden Konsequenzen für die Art der Untersuchung speziell bei Mel., aber auch bei Luther nicht etwa eine unberechtigte Anleihe bei der Moderne (doch siehe dagegen: Lipsius, Luthers Lehre von der Busse S. 24 gegen Herrmann, und dafür: die Interpretation Luthers von: Stange, Die ältesten ethischen Disputationen Luthers, Leipzig 1903) und daher eine methodische Verzerrung nach fremden Gesichtspunkten, auch nicht innerlich unklar ist, kann erst der Fortgang zeigen, musste aber hier schon angedeutet werden, um die Anlage der Arbeit zu kennzeichnen.

in der Lehre von der Sünde herauszustellen (Literatur s. später).

Die zweite Frage hat bisher überhaupt keine genügend eingehende Untersuchung gefunden; denn Luthardts grosses Werk über „Die Lehre vom freien Willen“ haftet doch, abgesehen davon, dass es teil hat an den m. E. unrichtigen Resultaten betreffs der ersten Frage, zu ausschliesslich an der Frage nach dem Inhalt des Willens, fragt aber nicht nach dem Unterbau seitens psychologisch-formaler Funktionen; auch ist seine Behandlung der Mel.-Schrift „de anima“ in keinerlei Zusammenhang mit der Frage nach der Bekehrung gebracht; ebensowenig versucht es Luthardt in seiner Schrift: „Mel.-Arbeiten im Gebiete der Moral“, 1884. S. 48 ff.; und gerade bei Luthardt muss sich ein solcher Mangel einer theologischen Durchforschung der Willenspsychologie besonders hart fühlbar machen; denn gerade sein Werk ist mit besonderem Nachdruck unter den Gesichtspunkt einer Erforschung des Willens und seiner Betätigungen gestellt, und daher ist naturgemäss ausserordentlich oft vom „Willen“ die Rede, doch stets nur von der Gesamterscheinung der Willenssphäre. Er redet so oft vom „Wollen“ des Menschen, aber wie sich dazu die Affekte, die alten und die neuen, die libertas in externis und eine etwaige libertas in internis, die Behauptung und Leugnung der contingentia u. a. m. verhalten, wird nicht klar; oder wenn er einerseits z. B. S. 157 gegenüber der 1. Ausgestaltung der Loci sagt, dass die Gnade das „Wollen“ des Menschen in ihren Dienst nehmen und mitwirkend machen solle, andrerseits dabei doch S. 156 citiert: „der Wille kann nicht mitwirken, da er ja gerade ertötet werden muss“, so gehört zum Verständnis dessen eine Bearbeitung der willenspsychologischen Grundlage, oder man tastet in der Luft (s. auch noch Luthardt, Lehre v. fr. W. S. 182/3, ähnlich Herrlinger, Theologie Mel. S. 91). — Eine lateinische Dissertation von Flotow „De Synergismo Mel.“ 1867, bewegt sich ganz

in den Bahnen Luthardts. Die Schrift von Rump über die Psychologie Mel. dient ganz ausschliesslich philologischen Interessen; sie ist fast bloss eine Uebersetzung der Schrift „de anima“ unter Hinweis auf die Abhängigkeit von Aristoteles und Galenos, und ist als Gegenstück zu Luthardts Werk gar nicht interessiert für die theologische Seite der Sache. Dass aber eine solche Verbindung des psychologischen und theologischen Momentes sehr notwendig ist, darauf hat meines Wissens bisher bloss Költzsch, 1897 (Festschrift für Prof. Fricke, Lpzg., S. 155. 161) kurz, und bloss für die Loci 1521, mehr in Form einer Klage über die Vernachlässigung dieses Gebietes hingewiesen (cf. S. 165 „Der Grund, auf dem sich der Bau erhebt, ist die Psychologie“). Aber Mel. selbst hat 1549 in der II. Responsio de fato Stoico gesagt: Miror autem, cum tot seculis de lib. arb. disputatum sit, scriptores non deducere discentes ad considerationem potentiarum animae, quae ad dijudicationem huius quaestionis utilissima est. (Die beiden Antwortschreiben über die stoische necessitas waren mir nicht zugänglich; das Zitat steht bei Galle, a. a. O. S. 306). —

Die 3. Frage schliesslich ist durch den Hinweis auf die bei Mel. später hervorgetretene universalistische Fassung der promissio und durch die damit veranlasste Behauptung eines Aufgebens jeglicher Prädestination irreführend behandelt worden; nur Alexander Schweizer, Die christl. Glaubenslehre II_2 50 ff. hat ganz kurz und zaghaft auf den Konservativismus Mel. auf diesem Punkte hingewiesen. —

Wenn nun nach den angegebenen drei Gesichtspunkten die Entwicklung des genannten Ausschnittes aus der Mel.-Theologie dargestellt werden soll, so kann der äussere Rahmen, d. h. die Eingrenzung des Verlaufes in bestimmte Perioden die in den Lehrbüchern übliche bleiben, wobei sich aber nachträglich ergeben wird, dass diese Einteilung eine andere Bedeutung erhalten muss. Ich meine dabei die durch Galle a. a. O. und Luthardt a. a. O. üblich

gewordene Einteilung in die drei Perioden 1) der des „absoluten Determinismus“, bis 1525, 2) der seit 1527 Kolosser-Brief-Scholien deutlich hervortretenden Lossagung von der deterministischen und prädestinatianischen Lehrweise, und 3) der seit 1532 mit dem Römerbrief-Kommentar (resp. Loci 33/35) einsetzenden synergistischen Umgestaltung der alten Lehre. Für Herrlinger a. a. O. S. 67—101 ist das Jahr 1532 nur ein nebensächliches Merkmal in dem „ethischen Ausbau“ der Mel.-Theologie und er lässt, während er mit der ersten Art der Periodisierung einverstanden ist, die letzte Periode erst 1553 in einer „religiösen Vertiefung“ seiner Lehre folgen [1].

Wenn nun auch, wie gesagt, die hier zu Grunde gelegte Dreiteilung nicht ausdrücklich in den bisherigen Monographieen heraustrat, so ist doch natürlich die Hauptfrage selbst, nach der Schwenkung Mel. zum Synergismus, stets behandelt worden.

Dabei ist nun zunächst terminologisch, um jeder begrifflichen Falschmünzerei aus dem Wege zu gehen, gleich hier festzustellen, dass der Begriff „Synergismus“ in allen mir zugänglichen Darstellungen von einer derartigen „Mitwirkung“ des menschlichen Willens zum Zustandekommen der Bekehrung in der späteren Mel.-Theologie verwandt worden ist, wonach er „in seinem natürlichen Bestande kraft des ihm verbliebenen Guten für mitentscheidend“ angesehen wird (so besonders deutlich instar omnium Kahnis a. a. O. S. 177), und wonach der Spiritus Sanctus nicht mehr als „creator“, sondern bloss als „adjutor“ auftritt [2]. Der Begriff des „Synergismus“

---

[1] Doch s. dagegen Luthardt a. a. O. S. 180 ff. „über dies Resultat (der 30er Jahre) führen die Schriften der späteren Jahre nicht hinaus“, genau so Flotow a. a. O. S. 67 „sine ulla mutatione retinebat“.

[2] S. auch Luthardt a. a. O. S. 178 „Eine schlummernde Kraft des positiven Verhaltens zur Gnade braucht bloss geweckt zu werden“. Flotow S. 60. 72/3: „Bei dem irregenitus bedürfen vires

kann auch in anderem Sinne gefasst werden (s. Teil III c ζ), was jedoch die Darstellung der Veränderungen der Mel.-Theologie angeht, so ist er stets in dem angegebenen Sinne gedeutet worden. Es ist gerade für den gewöhnlich Mel. vorgehaltenen „Synergismus" charakteristisch, dass ein dem menschlichen Willen innewohnender Rest des Guten der Wirksamkeit Gottes entgegenkommt, dass das im Synergismus gesetzte Vermögen ein inhaltlich bestimmtes, und zwar zum Guten neigendes Vermögen ist, das zwar allein ausser stande ist, ein neues Leben herbeizuführen, das jedoch irgendwie dazu mitwirkt. Das neue Leben ist so die Vereinigung zweier der gleichen Richtung zustrebenden, allerdings in ihrer Kraft sehr ungleichen Ströme in ein gemeinsames Bett. Man würde also durchaus von Semipelagianismus reden können[1], aber schon wegen der grundlegenden Verschiedenheit der Gnadenbegriffe hier und dort (s. Loofs DG.[3] S. 241 Anm.) ist diese Bezeichnung ein Anachronismus, mag sonst immerhin beiderseits tatsächlich von einer Mitwirkung die Rede sein können. Der Synergismus Mel. und derjenige eines Kassian ist unter allen Umständen in einer so verschiedenen Sphäre gelegen, dass der Begriff „Semipelagianismus" die reformatorischen Erörterungen auf eine schiefe Ebene stellt, selbst dann, wenn tatsächlich Mel. den obigen Synergismus vertreten hätte.

Des Näheren lassen sich betreffs der Stellung zum Mel.-Synergismus drei Gruppen unter seinen bisherigen Bearbeitern unterscheiden.

Die erste lässt Mel. in offnem Synergismus enden. So Kahnis und Luthardt s. o.; Frank a. a. O. s. o. u. I 58—64 IV 122/3; Gass a. a. O. I 39—43; Planck

---

quaedam superiores bloss der excitatio". S. die Zusammenstellung S. 10 und 11 u. Teil III a.

[1] Und Frank, Theol. d. F.-C. I 134 behauptet auch in der Tat, wir stünden „mitten im römischen Lager", u. IV 122/3: durch diesen Synergismus werde „das evangelische Interesse an seiner empfindlichsten Stelle verletzt".

a. a. O. S. 557/9; Heppe I S. 42, Schweizer, Centraldogmen I 381. 580; Thomasius DG. II S. 306; Loofs DG.[3] S. 412. 416 (wenn ich die Breviloquenz des Buches recht verstehe), Kirn RE.[3] S. 535/6; Flotow s. o., wohl auch Tröltsch a. a. O. S. 185 ff., obgleich er diesen Synergismus ganz original ableitet (s. Teil III ζ).

Eine II. Gruppe bilden diejenigen Bearbeiter Mel., die bei der Beurteilung des Synergismus doch obenan die streng orthodoxe Fassung der Sünde bis in die letzte Zeit hervorheben, dennoch aber wieder den materialen Willen als tertia causa concurrens daneben stellen und so schliesslich mit einem bewussten Fragezeichen schliessen. So besonders Galle a. a. O. S. 320/1, 299 und Seeberg DG. S. 337; Schwarz St.-Kr. 1853 S. 1—43, doch an anderer Stelle auch bei den erstgenannten Frank a. a. O. I. S. 54/5. 118. 130—137; Schweizer, die christliche Glaubenslehre II[2] S. 50 und Flotow, der auch ohne eine Vermittlung zu suchen, fortwährend „restringit". Die erste Gruppe liess dagegen die stete orthodoxe Fassung der Sünde ausser acht — auch Seeberg redet bloss in einer Anm. davon — und begnügte sich mit der Hervorhebung der tertia causa concurrens und einer damit als klar erwiesenen Abschwächung der tota depravatio in spiritualibus, d. h. eines oben gekennzeichneten laxen Synergismus.

Eine dritte Art der Stellungnahme wird gebildet durch die Ausführungen Dorners a. a. O. S. 361. 210 und besonders Herrlingers. Sie erkennen die orthodoxe Fassung der Sünde zunächst auch an, suchen nun aber eine Einheit dadurch herzustellen, dass sie dem laxen Moment an der tertia causa und dem Synergismus selbst durch steten Hinweis auf den erst dadurch begründeten „sittlichen Charakter" des Heilsprozesses seinen Stachel nehmen. (Dorner S. 210, Herrlinger S. 78 z. B.). Besonders nach Herrlinger verfolgen die späteren Loci-Ausgaben die seit 1527 hervortretenden „ethischen Tendenzen" derartig einseitig weiter, dass der „Schein des Synergismus" entsteht, aber

auch bloss der „Schein“ (so S. 82. 90 ff.). Dieser Synergismus ist deshalb ganz harmlos, weil Mel. sich gar nie an den Anfang, sondern mitten hinein in den konkreten Verlauf des Bekehrungsprozesses stellt, „wo der Wille eben immer schon Empfänglichkeit, Mittätigkeit faktisch zeigt und deswegen zu weiterer Betätigung derselben aufgefordert werden kann“. Mel. beschreibt darnach nicht dogmatisch den Bekehrungsprozess ab ovo, sondern behandelt ethisch das Fortkämpfen des Menschen im Verlaufe der Bekehrung (S. 93, 95). Die Unzulänglichkeit dieses Rettungsversuches ergiebt sich im Verlauf der Arbeit (s. bes. Teil III c ε).

Obgleich nun der Schwerpunkt dieser Erörterungen besonders in die Behandlung der zweiten und dritten Periode zu liegen kommt, so ist doch zur rechten Würdigung der Schwenkung Mel. eine scharfe Beobachtung seiner ursprünglichen Direktion notwendig. Diese reicht also bis ca. 1525, resp. 1527[1].

Hinsichtlich des ersten Gesichtspunktes der ersten Periode genügt es, eine kurze Skizze zu geben.

Die Leipziger Disputation 1519 scheint dem jungen Humanisten zum erstenmal Gelegenheit gegeben zu haben, über die Wichtigkeit der Einschätzung der natürlichen menschlichen Kräfte für das Zustandekommen der Bekehrung nachzudenken. Er hat der Disputation noch als otiosus spectator in reliquo volgo (CR I S. 111) beigewohnt, und die Schöngeistigkeit des jungen Humanisten, der 1518 in

[1] Als Quellen für die erste Periode kommen, da uns die 1518 von Mel. veranstaltete Ausgabe von seinem ersten Kolleg über den Titusbrief (CR I 50) nicht erhalten geblieben ist (s. Kolde, Mel. Loci² S. 22 Anm. 2), in Betracht: 1) Ein Brief an Oekolampad Juli 1519 (CR I 87). 2) Mel. Baccalaureatsthesen Sept. 1519 (siehe Näheres darüber und sie selbst bei Kolde Loci Mel. 1900 S. 250). 3) Mel. Institutio ep. Rom. 1519 CR XXI 49–60. 4) Declamatiuncula in D. Pauli doctrinam (bei Kolde, Mel. Loci II. Beilage S. 262—277) Januar 1520. 5) Lucubratiuncula 1520. 6) Loci 1521. 7) Annotationes zu Röm.- und Kor.-Br. 1522. 8) Die Brief-Literatur im CR I—IV.

seiner Antrittsrede den Aristoteles, den Lehrmeister auch der Scholastik, stürmisch gefeiert hatte (s. besonders CR XI 22 plurimum valent Moralia . . .), sieht in der Behandlung dieser schwer-wichtigen Frage doch bloss Theologengezänk. Noch nicht Theologe genug, um die Wucht des zwischen Karlstadt und Eck verhandelten Problems zu empfinden, äussert er sich recht respektlos über den Gegenstand, aus Aerger über die verlorene Zeit CR I 92: Integram credo hebdomadam perdidimus in his quorum capita συντόμως notavi. His autoribus primum didici, quid sit, quod veteres σοφισθεύεσθαι dixerunt. Das Thema ist ihm eine caussa non ita multum necessaria (s. dazu hier S. 38). Dass eine solche Skizzierung der Debatte eine sehr interessierte ist, kann ich nicht finden (dagegen Kolde a. a. O. S. 24/5). Doch wie dem auch sei, faktisch steht Mel. bereits hier auf der Seite Karlstadts. S. 96: Mihi sane visus est Paulus VII. Cap. Rom. nonnihil adjuvare sententiam Carolostadii. Die totale Sündhaftigkeit der menschlichen Natur steht ihm fest; das zeigen auch seine Baccal.-Thesen, und wenn einmal eine äussere Handlung gut ist, so hebt das den inneren bösen Zustand nicht auf; darauf aber kommt es ihm jetzt schon an, und zwar als Massstab (so These XI Ergo et bona opera peccata esse, non est absimile vero). Der Mensch liebt nur seine selbstischen Interessen und hat darum nicht die Kraft, sich selbst zu erlösen, die neue auf Gott zielende Willensrichtung zu schaffen. Denn in der Willensbestimmtheit sieht Mel. den Sitz des Uebels; der Wille ist schon hier das eigentliche Objekt seiner anthropologisch-ethischen, seiner formal-psychologischen — soweit sie sich überhaupt finden — und seiner spekulativen Reflexionen, man vergleiche hierzu besonders die klaren Ausführungen der Instit. Rom. XXI 52 V; darnach kann die voluntas des Menschen in einer dreifachen Hinsicht einer Erörterung unterzogen werden, 1) hinsichtlich der göttl. Prädestination, 2) hinsichtlich des externum opus und schliesslich 3), worauf es hier ankommt, aut sua tantum natura

consideratur; tum ad affectus, non est libera, et sicut affectus est operis externi pondus, ita membra secum rapit, si coeperit paulo vehementius saevire. Darin besteht schon hier die tiefe Wertung des peccatum originale bei Mel., dass der genuinus ardor, impetus, raptus, quo trahimur ad vitia, die materies omnium affectuum perniciosorum eximi nostris viribus non potest, perinde ut homo excitare ipse sese mortuum non potest. Et satis deprehendimus usu, quod amamus ardenter, ab eo nos nostra sponte avertere animos non posse, quum jubet ratio (S. 51/2 IV). Und diese intimam pectorum nostrorum propensionem können auch die korrektesten Gesetzeserfüllungen nicht ändern 51. III. Nullis externis operibus animus purgatur. Die Korrektheit der Handlung hat nie etwas zu tun mit der Gesetzwidrigkeit des inneren von bösen Affekten der Selbstsucht beherrschten geistigen Lebens.

Die Lucubratiuncula 1520 und Loci 1521 bestätigen natürlich das bisherige Resultat. Es ist dies nicht erst durch einen langen Beweis zu erhärten, es genügt, zu verweisen auf Stellen wie XXI 19, die vis peccati originalis im Menschen ist eine vivax quaedam energia ad peccandum; sicut in igne est vivax vis ad inflammandum. Ea energia semper vegetat omnes hominum vires ad peccandum, ita ut homo semper aestuet malis affectibus. S. 22: Consequitur, hominem semper esse peccatum, semper peccare, nihil plane posse boni facere, sed omnia, quae facit, quantumvis speciosa, facere amore sui, id quod intelliges commode, si internos affectus introspexeris, non personata externa opera. Nam opus externum nec bonum nec malum est secundum sese. Sed ejus modi qualis est affectus, quo nascitur, cf. auch XXI S. 105 der natürliche Mensch ist ganz caro. Et ex his constat (S. 23) quod principium poenitentiae non est in nostris viribus positum. Den Scholastikern zwar schien es parum civile und crudele (K o l d e Loci[3] S. 66) voluntatem reprehendi, si non posset se a vitio ad virtutem convertere. Doch das ist der Standpunkt

der heidnischen philosophia und humana ratio, dem gegenüber die Christiana doctrina der Reformatoren mit ihrem scharfen sittlichen Gewissen das servum arbitrium ausspielt. Die mens Christiana sieht nicht auf die libertas operum, sondern auf die libertas adfectuum. Christianus agnoscat, nihil minus in potestate sua esse quam cor suum. Loci-Kolde[3] S. 77. Der biblischen σαρξ entsprechend ist das Wesen des ganzen natürlichen Menschen (corpus und anima) caro und bezeichnet omnes humanae naturae vires; cf. S. 94.

Wenn daher von einer Bekehrung, d. h. der Umwandlung dieser irdischen Interessiertheit in eine geistliche, überhaupt die Rede sein soll, so muss die Initiative und alleinige Fortführung ausserhalb des Menschen liegen; die Bekehrung ist also das Werk des Heiligen Geistes allein, und zwar: CR XXI 111. Duplex est conversio Dei ad nos, altera praeit resipiscentiae nostrae, altera sequitur. Quae praeit, ea fit, cum Deus nos resipiscere facit adflatu Spiritus sui, cum ostenso peccato nos terret conturbatque. At quae sequitur, fit cum modum finemque poenarum faciens consolatur nos declaratque palam sese favere nobis.

In welcher Weise denkt sich nun Mel. diesen Zustand der Sünde durch den der Gnade abgelöst? Alles, was im Menschen an Strebungen existiert, ist irdisch gerichtet; so müssen also neue Willensregungen geschaffen werden, die ihre Richtung nach oben haben. Worin besteht nun das Neue, und wie kommt es zum Dominieren über das Alte, d. h. worin liegt die der Bekehrung innewohnende Kraft der Ueberwältigung des Alten? Das Neue soll ja nach reformatorischer Lehre ein Bestandteil unseres Bewusstseins werden, der Umschwung findet statt auf dem Gebiet der Erfahrung: das Neue muss daher doch wohl irgendwelche Verbindungen mit den Formen unseres geistigen Lebens eingehen. Der bekehrte Mensch fühlt sich innerlichst mit dem neuen Zustande einverstanden, sein „Wille“ steht im Einklang mit dem neuen Leben. Ist diese Wil-

lensbejahung nun als ein Akt für sich zu denken, der erfolgt, nachdem Gott das neue Leben in den Menschen hineingetan hat, d. h. denkt sich Mel. neben jenem materialen Willen vielleicht doch eine formale, psychische Funktion tätig als eine Entscheidungsinstanz über zwei verschiedene Arten von Leben, ein irdisches, aus der menschlichen verdorbenen Natur geborenes, und ein geistliches aus Gott heraus geborenes Leben? Oder aber bringt sich das Neue durch eigene, ihm von vornherein innewohnende Kraft zur Geltung, ohne dass es abhängig gemacht wird von einer Instanz, die anerkennen und zurückweisen kann?

Mel. hat ein solch formales Vermögen zweifellos aus der Aristotelischen Psychologie gekannt; da er im Aristoteles gut Bescheid wusste, hat er auch vor der Frage gestanden, ob es rätlich wäre, es zu verbrauchen; mit der Möglichkeit ist daher sehr wohl zu rechnen. Aber Mel. scheint es für diese erste Periode nicht in theologischem Sinne zu behaupten; denn die libertas in externis spielt — wie noch zu zeigen ist und wie es ja auch bekannt ist — hierfür keine Rolle. Doch scheinen eine Reihe von Ausführungen dies Vermögen schon hier zu postulieren und zu signalisieren (s. auch Andeutungen dieser Fragestellung und Zweifel bei K ö l z s c h a. a. O. S. 162: hier identifiziere Mel. Willen und Affekte, dort halte er sie wieder auseinander).

Es empfiehlt sich hier keine chronologische Aufreihung der Schriften, weil kaum ein Fortschritt zu konstatieren ist. Doch ist bei seiner ersten theologischen Leistung, den Baccalaureats-Thesen, etwas zu verweilen. Sie enthalten nämlich einiges, wenn auch bloss undeutlich erkennbares psychologisches Material. Auch ist evident aus den Thesen bis inkl. XI zu ersehen, dass es sich Mel. hier um Darstellung eines inneren Umschwunges handelt. Der hier noch in aller Unbefangenheit gebrauchte Ausdruck „voluntas“ innerhalb des Bekehrungsproblems k a n n interessantes Licht auf den monergistischen Charakter der Be-

kehrungstheologie Mel. in seinen theol. Anfangsjahren werfen. Auch hatte Mel. ja zunächst in Wittenberg vor, den Aristoteles neu zu edieren; es wäre wieder an sich nicht unwahrscheinlich, dass dies kleine Schriftstück noch aus einer von dem Lutherischen Aristoteleshass noch nicht inficierten, mehr humanistisch gerichteten Gedankenwelt Mel. stammt. So viel steht jedenfalls fest, dass man auf Grund der Thesen 12—16 kein Recht hat, die von Mel. in seinen Loci vorgenommene Absorption des gesamten Willens seitens der Affekte schon hier anzunehmen. Es gibt ein Willensvermögen ganz ausdrücklich neben den Affekten. Denn die in These 13 proklamierte voluntas erscheint in der Konfrontierung mit dem intellectus als eine selbständige formale Kraft gedacht werden zu müssen, nicht als Zusammenfassung materialer Affekte; und These 14 bestätigt dies, da hier die voluntas durch eine materiale Regung, die „caritas“ fortgerissen, also als eine besondere Existenz besitzend, gedacht wird. Dieser formale psychologische Ertrag bliebe selbst bestehen, wenn diese Thesen, wie gleich gezeigt wird, nicht eigentlich das Bekehrungsproblem in seinem voluntaristischen Sinne, behandeln. Diese Mel. Thesen stehen sachlich ganz im Gegensatz zu den Lutherischen Thesen der gleichen Jahre[1]), die die Willensseite des Bekehrungsproblems funditus behandeln. So wichtig nun die psychologischen Details der Mel. Thesen sein können, so wenig geht uns die Sache hier etwas an, denn Mel. stellt das Problem bloss unter den intellektualistischen Gesichtspunkt. Es handelt sich ihm bloss darum, wie der Intellekt, der von Natur bloss seine Zustimmung zu Objekten geben kann, die diesseits von ratio und experientia liegen, auch zu einem assensus gegenüber objecta credibilia kommen kann. Die voluntas ist dazu unvermögend, nec per sese intellectum cogere potest sine ei-

[1] S. dazu Stange: Die ältesten ethischen Disputationen Luthers 1904. S. 15 ff. u. 35 ff.

cotibus, ut assentiatur[1]). Erst die durch die caritas in Schwung gebrachte voluntas hat die Möglichkeit „rapta ad objecta credibilia“ dem Intellekt Befehl zum assensus der supra naturam liegenden Dinge zu geben. Diese Thesen behandeln also das Thema der Bekehrung gar nicht. Denn diese bezieht sich stets auf die Ermöglichung und das Prävalieren neuer Affekte: hier handelt es sich aber bloss um die Addition neuer supranaturaler Vorstellungen zu den bisher vom Intellekt anerkannten; kein Bruch, keine Ablösung des natürlichen Willens steht im Mittelpunkt, sondern eine Erweiterung der intellektuellen Sphäre; es handelt sich nicht um eine ethisch-religiöse Angelegenheit des Willenslebens.

Hat Mel. hierbei an den Herzpunkt seiner späteren Ausführungen über die Bekehrung gedacht, so ist sein Verständnis der Bekehrung hier noch sehr unentwickelt. Sachlich bieten uns die Thesen nichts; doch scheinen die psychologischen Andeutungen auf eine ganz ausdrückliche Verselbständigung der voluntas, neben Affekten und Intellekt schliessen zu lassen, und damit auf eine latente Aristotelische Gedankenreihe. Als „Vorstufe der späteren Loci“ können diese Thesen daher sachlich in dieser Hinsicht kaum gelten (gegen Kolde ed. Loci[3] S. 27), aber auch wohl formal nicht, denkt man (s. das ff.) an den glühenden Protest Mel. gegen ein Nebeneinander von cor, d. h. Affekten, und voluntas in den Loci.

Mitten hinein in das eigentliche Problem der wirklichen Bekehrung führen nun die anderen Schriften dieser Anfangsjahre. Was sich aber an psychologischem Material in ihnen findet, beschränkt sich fast gänzlich auf das, was die Erfahrung des theol. Laien, das biblisch-christliche Bewusstsein des einfachen Mannes an losem, durch keine dia-

[1] Zu „eicotibus“ s. die Anm. bei Kolde und Kawerau K.-G. III. Teil S. 18 Anm. = ἄνευ εἰκότων = auf normale Weise; das deckte sich dann gut mit dem „naturaliter“ bei Luther E. A. v. a. I S. 315 Nr. 6.

lektische Erörterungen und systematische Verarbeitungen geklärtem Material enthält. Unreflektierte Bibelphraseologie, ausdrückliche Verbannung des Aristoteles und seiner exakten psychologischen Formulierungen aus dem Bereich der Theologie: Das gibt dieser Zeit ihre Signatur.

Im eigentlichen Mittelpunkt steht die Lehre von den Affekten; doch ist es gleich charakterisch für die ganze Unreflektiertheit des Verfahrens, dass weder dieser Begriff, noch ähnliche andere, irgendwie definiert oder verwandten Erscheinungen gegenüber abgegrenzt werden. Bloss das allgemeine Grundschema ist festgelegt, nämlich (C. R. XXI 13/14). Hominis duae partes sunt, eine vis cognoscendi, und eine vis, in qua affectus nascuntur, qua aversamur aut persequimur cognita. Die cognitio verhält sich zur voluntas, wie ein machtloser consiliarius zum tyrannus. Servit voluntati und hat daher keinen Anspruch auf die Prädikate „gut“ und „böse“, welche eigentlich bloss ihre rechte Anwendung auf dasjenige, was den Primat im Menschen hat, sein Willensleben, finden. Die Formulierung „vis, e qua affectus nascuntur“ könnte nun zunächst auf die Annahme führen, als ob die Affekte bloss eine bestimmte Provinz unseres Willenslebens wären, und so neben den Affekten noch für andere Willenserscheinungen Platz wäre; doch lässt Mel. diese Konsequenz nirgends deutlich hervortreten. Die von Mel. behauptete „libertas in externis“ beansprucht zwar ein solches neben den Affekten stehendes Vermögen, doch postuliert Mel. dabei mehr ein solches Gebiet, als dass er es ausdrücklich neben den Affekten frei gelassen und proklamiert hätte. Die formale Eigentümlichkeit der Baccalaureats-Thesen verleugnen auch die Loci nicht völlig. Aber ganz gewiss: die Regel ist, dass er das gesamte Willensgebiet von den Affekten absorbiert sein lässt. Er stellt daher der cognitio direkt den affectus gegenüber (CR. XXI 14) und schon dem terminus nach lehnt er das „liberum arbitrium“ ab, obwohl es sachlich für das irdische Willensleben gut gepasst hätte (ibidem). In den

Schriften vor den Loci wählt er statt dessen noch unbefangen den Ausdruck „voluntas“. Doch auch diese Begrenzung reichte bald nicht mehr aus: loci ed. Kolde[3] S. 73 will er diesen Titel vertauscht wissen mit der ganz einfachen biblischen Bezeichnung „cor“, obwohl allerdings die Loci selbst noch den alten terminus führen. Et cur non pro voluntatis vocabulo cordis nomen usurpamus? Siquidem scriptura potissimum hominis partem cor vocat adeoque eam, in qua nascuntur affectus. Und die Loci-Ausgabe von 1522 (loci ed. Kolde[2] S. 80) fügt noch die Verstärkung hinzu: Quod nos voluntatem, scriptura fere cor nuncupat. Quae loquendi ratio utinam durasset in scholis Christianorum. Mire enim obscurant (!) disputationem de hominis natura Aristotelica illa vocabula, voluntas, appetitus, actus elicitus, intellectus agens et passibilis. Loci 1521 ed. Kolde[2] 115 heisst Mel. den Aristoteles daher einfach einen rixator. Das ist der Höhepunkt der Entfremdung. Dem „nugari“ der Griechen gegenüber will Melanchthon „simplicissime“ reden. Die mit den Aristotelischen Termini behauptete Möglichkeit einer Verdunklung besteht nach der ersten Auflage wohl darin, dass (loci ed. Kolde[3] S. 73), wenn neben den Affekten auch bloss dem Worte nach noch ein besonderes Willensvermögen angenommen würde, auch der sophistische Irrwahn sich einschleichen könne, nihil pertinere ad voluntatem adfectus humanos, und die Fiktion, voluntatem per naturam suam adversari adfectibus aut posse ponere adfectus, quoties hoc monet consultive intellectus. Mel. denkt, die Isolierung eines Willensvermögens neben den Affekten führe notwendig zum „Pelagianismus“, ohne noch zu erkennen, dass es eine formale Verwendungsmöglichkeit des Aristoteles gebe, die keine sachliche Schwenkung zum Pelagianismus notwendig zur Folge habe. Mel. identifiziert also fast, wenn nicht stets begrifflich, so doch sachlich voluntas und affectus. So Röm.-Br. Annot. 1522 Giij voluntas ea pars est, quae proprie mortificatur, ergo non potest cum Spiritu sancto coo-

perari. Instit. ep. Rom. XXI 51 scaturiebat animus affectibus vitiosis. Declamatiuncula loci ed. Kolde[3] S. 270 Neque in nostro arbitrio est, exturbare regno suo affectus peccati CR. XXI 15/16. Nullius affectus, quantumvis languidi humanus animus compos est. Die Affekte sind darnach alles; daneben: nichts.

Es gilt vielmehr stets als Grundsatz: affectus affectu vincitur (XXI 15 loci ed. Kolde[3] S. 73). Die Bekehrung besteht sonach in nichts anderem, als dass Gott resp. sein Geist[1]) eine andere Art von Affekten in den Menschen hineinlegen muss, die ihrem Inhalt nach göttlich gerichtet sind, und ihrer Form nach, da es stets auf den vehementior affectus ankommt, den alten irdischen an Energie eo ipso überlegen sind, so dass sie mit ihrem Eintreten auch sofort dominieren. So heisst es XXI 53/4 oportet contrarium quendam affectum in pectoribus nostris creari, quo nostra sponte, etiamsi nulla esset lex, ad bona rapiamur. So ist die Bekehrung hiernach ein durch Gott bewirktes Eintreten neuer Affekte in unser Willensleben und zugleich ihr Dominieren über die alten Affekte. Die Ausdrücke, in denen von dieser Umwandlung die Rede ist, lauten daher: innovare affectus, mutare propensionem (XXI 51) oder XXI 53 gratia est spiritus, quo illustramur, purgamur, impellimur ad bona. Nun könnten die Ausdrucksformen „innovare, mutare“ u. a. glauben machen, dass Gott bei der Verleihung des Neuen die menschlichen Triebe überhaupt umforme, so dass von zwei verschiedenen Richtungen nur im Sinne eines Nacheinander, nicht Nebeneinander die Rede sein könne. Dass dies ein Irrtum wäre, zeigt Mel. Aussage Lucubrat.: XXI 15/6 in eo qui instauratus Spiritu, duplices sunt affectus et boni et mali. Hic utri potiores sunt et vehementiores sunt, illis obtemperat homo. Der Mensch ist darnach gewissermassen bloss Zuschauer des Bekehrungsprozesses, der sich in ihm abspielt; mit keiner

[1] CR 195. Nec aliud Spiritus sanctus est, nisi viva Dei voluntas et agitatio.

Silbe redet Mel. von irgend einem Willensvermögen, das bei diesem inneren Umschwung, auch nur den geringsten Anstoss zur Entscheidung gäbe. Der mächtigere Affekt hat ganz selbstverständlich unbedingte Führerschaft im geistigen Leben; welcher Affekt aber seinen Genossen so überflügelt, das hängt von den Verhältnissen, der Individualität des einzelnen ab — bei Alexander wird die Vergnügungssucht durch den heftigeren Affekt der Ruhmsucht besiegt, und auf dem Boden der christlichen Religion lässt Gott spirituale über karnale Affekte dominieren. Der Zustand des neuen Menschen ist daher so zu denken, dass die neuen Affekte die alten in ihrer Hand haben. Declam. 1520 loci ed. Kolde[3] S. 273 kann es daher heissen, dass eines der von Christus erworbenen beneficia der animus compos affectuum ist (s. dagegen später Teil III c γ u. III ζ und die Schluss-Uebersicht). Mel. redet öfters in dieser Zeit von einem „animus", doch muss man sich hüten, hieraus mit dem psychologischen Seziermesser ein besonderes Vermögen zurechtschneiden zu wollen; der Ausdruck bedeutet wohl stets das durch die jeweilig dominierenden Affekte repräsentierte gesamte geistige Leben der Menschen (s. das letzte Beispiel oben loci ed. Kolde[3] S. 273 und ibid. 266, wo es den dem Gesetz Gottes konformen geistigen Zustand meint „unde petas hunc ipsum animum"). Mel. nimmt nun allerdings an, dass nach der Bekehrung, d. h. also der Knebelung der alten durch die neuen Affekte, diese alten Affekte in stetem Ringen wieder die Oberhand gewinnen können, denn CR. XXI S. 55 semper in nobis sunt veteres reliquiae veteris hominis, daher auch eine Unterdrückung des Neuen durch das Alte, und eine stete Wiederholung der Bekehrung, der iustificatio, ein expurgare usque ad mortem angenommen wird; jedoch nirgends stellt Mel. zu diesem Zweck und zur Begründung der doch häufiger vorkommenden Ablösung der zwei Arten von Affekten untereinander ein besonderes Vermögen auf, das diesen Umschwung von einem zum andern herbeiführen könnte. Die Affekte wachsen und fallen nach ihm ohne

jedwedes Zutun von seiten des Menschen; für ihre Tatsächlichkeit tut der Mensch ebensowenig etwas, wie zu der Regulierung ihres beiderseitigen Verhältnisses. Und wenn es XXI 15. 16 heisst: Sic vero affectus compos est humanus animus, potest a bonis ad malum deflectere, so liegt auch hier noch nicht die Nötigung vor, ein über beiden Affektarten stehendes Vermögen dem Mel. zuzuschreiben, denn es geht weiter mit der Motivierung: quia rapitur vehementiore malo affectu, atque ita vides non esse in viribus nostris perseverantiam. Es ist also damit bloss gesagt, dass das menschliche Geistesleben in der Tat von der einen auf die andere Seite hin- und herschwingen kann. Was das innere Leben des Menschen betrifft, so ist der Mensch also ein Spielball seiner Affekte, und Mel. verwahrt sich energisch gegen die Möglichkeit, nicht bloss dass der Mensch diese Affekte ablegen kann durch ein übergeordnetes Vermögen, sondern dass er sie auch überhaupt einschränken könne.

Doch ist bereits hier auf ein Zweifaches hinzuweisen, das über diese Lehrfixierung hinausweist und den Connex mit den Aristotelischen Baccalaureats-Thesen wahrt.

So sehr nämlich Mel. bestrebt ist, alle Willensbewegungen des Menschen in den Affekten aufgehn zu lassen, cor und voluntas zu identifizieren, so sicher ist es doch, dass er hier auch eine Erweiterung des Willensgebietes über die materiale affekterfüllte Willenssphäre, ja im Gegensatz zu ihr, vorgenommen hat, nämlich durch die ganz ausdrücklich proklamierte libertas in externis, d. h. durch das dem Menschen gewährte Vermögen, ganz unabhängig von den jeweiligen inneren Affekten eine Handlung, ein externum opus zu vollziehen.

Und weiter finden sich doch auch schon in dieser Periode Weissagungen auf eine spätere libertas in internis, ein Durchklingen eines psychologisch zwar in keiner Weise ausdrücklich unterbauten Vermögens, auch nicht etwa im Sinne einer Produktionsfähigkeit zu neuen Affekten, aber

doch immerhin eine halb behauptete, halb postulierte Entscheidungsinstanz über bereits vorhandenes irdisches oder geistliches Bewusstseinsmaterial. Mel. war sich eben selbst trotz einzelner sehr fertig klingender Aussagen noch nicht klar über die „Willensfrage"; so schreibt er 1521 recht zaghaft an Spalatin (CR I 451), er wolle über die Affekte schreiben, sed quid scribam, cum ipse non admodum peritus sim tam sublimium motuum animi? —

Was das erste angeht, so ist es von grösster Wichtigkeit, die Machtsphäre, die diesem Vermögen zugeschrieben wird, gehörig abzugrenzen. Die Schriften dieser Jahre sind sich sämtlich darin einig, dass die voluntas, simpliciter comparata ad opus externum, libera ist (XXI 52 V) und XXI 17/18: Sic voluntas quomodocunque affecta potest mandare diversum servili corpori. Mel. denkt auch nach über die Möglichkeit dieser seltsamen Tatsache. Einmal meint er auch hier darauf hinweisen zu müssen, dass, wenn wir bisweilen aliud in opere externo eligimus (Loci 1521 ed. K o l d e [3] 72), quam quod cupit cor seu voluntas, fieri potest, ut adfectu vincatur adfectus. Dann kann es aber auch weiter „fortasse" vorkommen, dass prorsus contra omnes adfectus deligatur aliquid, quod cum fit, per simulationem fit. Es ist nun klar ersichtlich, dass der Wille, der in den Affekten lebt, nicht zugleich als der Ermöglicher der externa opera angesehen werden kann. Die voluntas begreift also mehr in sich als die materialen Affekte, wie ja auch Mel. öfters redet von der voluntas comparata ad adfectus und comparata ad externum opus; es läuft also ein formales Moment zur Realisierung einer Handlung nebenher. Es liegt nahe, anzunehmen, dass dies formale Vermögen sich zum Diener des sittlich gebildeten Urteils macht XXI 50 III: pugnat semper cum cupiditate naturae conscientia nostra, quae quamquam videt, quid bonum sit, tamen non assequitur. Diese Unfreiheit bezieht sich auf die Umbildung des geistigen Lebens, jedoch nicht schlechtweg auf die Möglichkeit eines externum opus; denn

dies wird zwar durch das Toben der Affekte erschwert, aber nicht prinzipiell verhindert. Zu einer libertas adfectuum kann diese libertas operum nicht werden. Und auf dieser Leugnung eines auch noch so geringen Einflusses dieses Vermögens auf eine Modifikation unseres inneren Seins liegt der Schwerpunkt der Mel. Ausführungen. Denn Mel. sieht das gesamte Unheil der laxen, semipelagianischen Anthropologie des ausgehenden Mittelalters von einer falschen Wertung dieser libertas in externis ausgehen. Die Scholastiker übersahen über dieser allerdings nicht zu leugnenden Freiheit die innere Gebundenheit. In hanc externorum operum contingentiam defixerunt oculos philosophastri bei ihren laxen Freiheitslehren; diese unschuldige Freiheit ist Mel. der Ausgangspunkt für die lästerlichen Fiktionen der Alten gewesen; scholastici haben aus dieser voluntas eine solche vis zurecht gemacht, quae, utcunque sis adfectus, possit tamen adfectum moderari temperareque. Und aus diesem Vermögen einer Beherrschung der Affekte liessen sie dann weiter ein schöpferisches Vermögen hervorgehen, eine vis eliciendi actus bonos (Loci 1521 ed. K o l d e [3] 74/5); der Mensch könne nicht allein von sich aus den Hass ablegen, sondern auch positiv z. B. die Liebe zu Gott herbeiführen: docent, posse voluntatem elicere, quod Deum porro sit amatura. Ein D r e i f a c h e s ist Mel. unsympathisch an der Anschauung der Scholastik über diese einfache v i s. Erstens das „moderari affectus“ zweitens das „ponere adfectus“, schliesslich das „elicere actum bonum“. Im ersten und zweiten Punkt hat sich Mel. geändert, im dritten nie, und erst d a s hätte ihn in den Synergismus der Alten zurückfallen lassen. Hier jedoch bekennt er auch betreffs des ersten und zweiten Punktes, loci ed. K o l d e [3] 76: At ego nego, vim esse ullam in homine, quae serio adfectibus adversari possit, censeoque actus illos elicitos non nisi fictitiam cogitationem intellectus esse. S. 76. Fateor, in externarum rerum delectu esse quandam libertatem; internos vero adfectus prorsus nego in potestate

nostra esse. S. 77. Christianus agnoscat nihil minus in potestate sua esse quam cor suum, cf. hierzu die Aeusserung aus Loci 1522 S. 81 nam adversus seipsum non potest cor statuere. Solche Redeweisen Mel. sind strikte — allerdings zum Teil latente — Ablehnungen der Aristotelischen Psychologie, die das moderari und ponere der Affekte kennt (s. später in Teil III c). Doch ist sehr bedeutsam, dass Mel. doch auch hier andrerseits den Aristoteles einmal in Schutz nimmt gegen die Ansicht, als ob er für den dritten Gesichtspunkt den des elicere bonum, den am stärksten wiegenden Vorwurf, auch verantwortlich zu machen wäre, trotzdem er ihn Loci ed. K o l d e [2] 115 einen rixator tituliert. Es heisst Loci ed. K o l d e [3] S. 76. Praeterea ipse etiam Aristoteles non prodidit actus illos elicitos, quos Scotus confinxit. Es ist, als ob hieraus die alte Liebe (CR XI 22), zu der er später wieder zurückkehrte, hervorleuchtete und als ob er den alten, sonst allerdings recht törichten Freund doch gegen den schlimmsten Vorwurf schützen müsste. Dieser Ausspruch ist aber auch darum von Interesse, als daraus ersichtlich wird, dass Mel. bei seiner späteren Zugrundelegung der Aristotelischen Psychologie wohl das erste und zweite, nicht jedoch das dritte Moment in Kauf zu nehmen brauchte, und dass mithin eine Rückkehr zu Aristoteles noch nicht identisch zu sein braucht mit derjenigen zu den Scholastikern der skotistischen Richtung einer laxen Anthropologie.

Es ist weiter sehr bemerkenswert, dass Mel. trotz alledem in der Annahme dieser libertas in externis zugleich eine gewisse Dämpfung der Affekte behauptet. Das geht besonders klar hervor aus jenen Stellen, wo er von der Gefährdung dieser libertas durch die brutale Wucht und das alle etwaige Besonnenheit des äusseren Handelns verschlingende Hervorbrechen der Affekte redet. Die externa opera und ihre Ermöglichung seitens eines Willensvermögens werden zweifellos oft in Gegensatz zu den Affektstrebungen stehend gedacht, wenn es z. B. Theol. Inst. 1529

a. a. O. XXI S. 55 XIII heisst: Quare si saevire coeperit affectus, jam neque externum opus caveri poterit. Und Loci 1521 ed. Kolde[3] 76/7 ist Mel. einer der Gründe, weshalb der Mensch sich nicht mit dieser geringfügigen libertas brüsten soll, der Hinweis auf ihre Schwäche: Jam ubi affectus paulo vehementior fuerit, fieri non potest, quin erumpat, id quod dici solet: Naturam licet expellas furca, tamen usque recurrat. Gerade das Citat macht es auch sicher, dass in der Tat von einer Eindämmung der Affekte nicht durch ihresgleichen die Rede ist, und dass dies Vermögen schwach ist, ändert doch nichts an seiner Tatsächlichkeit[1]. Oder wenn es S. 77 in der Summa heisst: Jam ubi adfectus coeperit furere et aestuare, cohiberi non poterit, quin erumpat, so ist es eben gerade der Affekt in seinem furere und aestuare, d. h. in seiner höchsten Intensität, dem gegenüber die libertas in externis ihre Herrschaft einbüsst (s. auch Loci 1522 ed. Kolde[3] S. 82 VI). Und auf dasselbe weisen CR. XXI Loci S. 156, 190 hin, wo Mel. von einem tatsächlichen „liberum arbitrium“ und „vires naturae“ im Gegensatz zu den Affekten spricht: Ita sunt, qui se peccato sui arbitrii viribus opponunt, und wenn es zwar weiter geht: eos subinde miserabilius ruere, res ipsa docet, so hebt Mel. doch mit der Behauptung der Erfolglosigkeit nicht zugleich auch das tatsächliche Vorhandensein dieses Vermögens auf. Auch S. 190 finden wir wieder die Verwendung des terminus „liberum arbitrium“, was an sich schon wunderbar anmutet nach den scharfen Ausführungen am Eingang des Buches. Qui legem per vires naturae seu liberum arbitrium exprimere conantur, externum tantum opus simulant, affectus, quos exigit Lex, non exprimunt.

Wie also diese zur Ausführung gelangende „libertas in externis“ jedesmal einen Affekt am erumpere verhindert,

---

[1] Gegen Flotow a. a. O. S. 14: omnino non requiritur, utrum vere sit, an esse videatur.

und dadurch zu einer gewissen libertas in internis[1] wird, und dadurch vielleicht das Einfallstor für die spätere allerdings noch erweiterte libertas in internis geworden ist, so weisen doch einzelne ganz unwillkürlich und naiv getane Aeusserungen Mel. hin auf die Notwendigkeit einer für das System seiner Anschauungen gefährlichen Hereinziehung eines Willensvermögens bei der Bekehrung selbst. Zwar Beweismaterial in strengstem Sinne können solche gelegentlichen Aeusserungen nicht wohl sein; es wird billigerweise dem Mel. das Recht einer menschlichen Redeweise zugestanden werden müssen, die die Form nicht stets peinlich genau nach den Prinzipien gestaltet. Aber wie derlei Aeusserungen gewiss nicht überschätzt werden dürfen, so wenig dürfen sie doch auch gänzlich unterschätzt werden. Denn sie gewinnen im Lichte der tatsächlichen Entwicklung Mel. und in der Gesellschaft eines neben den Affekten so wie so schon jetzt unzweifelhaft wirksam gedachten Willensvermögens positivere Bedeutung. Darnach ist dann der Mensch doch wieder nicht bloss als „Zuschauer" bei einer in ihm stetig abwechselnden Aufeinanderfolge von Affekten gedacht. XXI 175/6 heisst es z. B., von jemand, an dem Gott sein Werk beginnen will, dass, wenn dieser tot tamque multiplices promissiones gegenüber tritt: is quomodo cohibere se poterit, quominus in illius tantae misericordiae sinum effundat animum et spiritum. Aehnlich Declam. ed. Kolde a. a. O. S. 267. Friede und Freude wird ins Herz derer getan, quotquot sese illi per fidem accomodaturi essent. Sicherlich blosse Redeweise, aber doch sicherlich auch verhängnisvolle Redeweise ist es ferner Lucubrat. XXI 39. 40, wo es vom Anfang der Bekehrung heisst, dass er geschähe, cum animus complexus promissionem, confidit sibi noxam condonatam esse. Aber es wird doch ein menschlicher Faktor neben den göttlichen ge-

[1] Damit ist natürlich noch kein Zusammenhang mit den Bekehrungsaffekten gegeben, sondern bloss eine momentane Zügelung irdischer Affekte. —

stellt, so sicher dies Mel. geleugnet haben würde im Prinzip. Aber auch einige ganz orthodoxe Stellen drängen doch auf eine Lösung in dem angegebenen Sinne hin, so XXI 92 Nam qui justificati sunt, in eis affectus boni cum malis pugnant. Denn was führt schliesslich in diesem Kampf der irdischen und geistlichen Affekte um die Oberherrschaft die Entscheidung herbei; Gottes Eingreifen bestand ja schon darin, dass er die geistlichen Affekte überhaupt in das Geistesleben hineintat. Einige Besinnung konnte das Vermögen, das doch gegenüber der irdischen Affektrichtung einige Gewalt hatte, doch auch leicht in Beziehung zu der neuen Art der Affekte treten lassen, natürlich wieder nicht als eine schöpferische, sondern bloss regulative Instanz; letzteres wäre im Gegensatz zum ersteren eine bloss quantitative Veränderung geworden.

Vielleicht machen diese Ausführungen einen stark philologischen und reflektiert-gekünstelten Eindruck. Doch kam es darauf an, das Willensleben des natürlichen und bekehrten Menschen möglichst ins Detail und in alle etwaigen Konsequenzen hinein zu reproduzieren. Und daraus hat sich ergeben, dass Mel.-Lehre von den Affekten und der Absorption des Willens durch ihre ungeistlichen und geistlichen Aeusserungen doch Raum lässt für ein neben, ja über sie gestelltes Vermögen, das zwar hinsichtlich der Bekehrung, d. h. des Eintretens neuer Affekte prinzipiell keinerlei Bedeutung haben soll, das jedoch ohne viele Mühe als Entscheidungsinstanz auch über diese neuen Affekte eine Rolle spielen konnte. Im Zusammenhang mit den Baccalaureatsthesen und der Aristotelesfreundschaft der ersten Jahre betrachtet sind dies vielleicht gelegentlich auftauchende Spitzen einer latenten Verbindung mit der Psychologie des grossen Griechen. Damit könnte die spätere tertia causa concurrens schon hier signalisiert scheinen.

Aus alledem (s. besonders die quaedam libertas in externis) geht hervor, dass L u t h a r d t mit seinem zweiten Hauptvorwurf gegenüber dieser ersten Periode S. 156, dass

Mel. dem Menschen kein Vermögen zuschreibe, gegen seine Neigung zu handeln, die sündhafte Neigung wenigstens in ihrer Aeusserung zu binden, sicherlich Unrecht hat, während sein erster Vorwurf, dass Mel. Gott hier zu dem sachlichen Geschehen in genau dasselbe Verhältnis wie zur Sphäre des persönlichen Lebens setze, nicht ganz zutrifft, denn die Keime liegen auch hier schon vor zu einer Selbsttätigkeit für das soteriologische Gebiet.

Ein dritter Absatz sollte der Behandlung der Prädestinationslehre in jener Periode gewidmet sein. Er folgt deshalb notwendig, weil ja die Prädestinationslehre eine Art Kontrolle (s. o. S. 5—6) für die Richtigkeit der beiden ersten Absätze ist, sofern eine Theorie, die den Menschen totus corruptus in spiritualibus und ohne psychologische Formen der Mitwirkung sein lässt, zur wahrscheinlichen Kehrseite die bestimmte electio und reprobatio gewisser Menschen im göttlichen Ratschluss hat. (Betreffs des relativen Wertes dieser Konstruktion s. das ff. Teil II d). Und der Absatz folgt ganz für sich und an letzter Stelle deshalb, weil diese Untersuchung nichts mehr mit irgend welchen Fragen nach der Ausstattung des Menschen, sei es seiner ethisch-materialen, oder psychologisch-formalen zu tun hat, sondern mit der Frage nach dem auf Grund dieser Anthropologie so oder so gearteten göttlichen Wirken. Bestätigt also die Mel. Behandlung der Prädestinationslehre hier die bisherigen Resultate?

Es ist nun für den behandelten Zeitraum charakteristisch, dass Mel. dem göttlichen praedestinare ein doppeltes Objekt gibt, und dem Begriff daher einen zweifachen Sinn. Erstens nämlich hat das Wort in streng soteriologischem Sinn die Festsetzung des Heiles oder Verderbens, der Zuerteilung oder Versagung des Glaubens bei den Menschen im Auge; weiter aber verbindet Mel. mit dem Begriff eine mehr profane Bedeutung (das in der theologischen Literatur über Mel. sogenannte deterministische Moment), nämlich die des unbedingtesten Hineinziehens auch des ge-

ringsten und abscheulichsten Weltgeschehens in die ausdrückliche Verursachung durch den göttlichen Willen. So ist, was die Einbeziehung des göttlichen Willens in das irdische Getriebe überhaupt angeht, die soteriologische Fassung der Prädestinationslehre ein Spezialfall der profanen Prädestinationslehre. Von der ersten Form ist daher auch bei weitem nicht so viel hier die Rede, als von der anderen, denn wo die zweite hier auftritt, ist nach Mel. Ansicht die erste wohl mit einbegriffen. Dennoch wäre durch die zweite Art allein bloss die sittlich-religiöse Sphäre ganz im allgemeinen in Abhängigkeit von Gott gestellt, über die Beschaffenheit des sittlich-religiösen Zustandes selbst noch nichts ausgesagt, und so wäre allein durch die zweite Art auch der Synergismus noch gar nicht ausgeschlossen, denn ganz allein absolut determinierend könnte Gott auch in einer ethisch leidlich gut taxierten Menschennatur wirksam gedacht werden. Es ist daher von hohem Wert, dass sich Mel. auch über die soteriologische Seite der Prädestinationslehre äussert, denn erst derlei Aeusserungen bieten eine Handhabe zur Beurteilung des ethischen Niveaus der natürlichen Menschheit. So Cor.-Br. Annot. 1522 Q ij fugiunt uterque reprobi et electi a facie Dei, sed electos trahit ad se Deus occulta fide XXI 54 IX. Hac gratia justificati sunt, quotquot praedestinati sunt (s. auch S. 56) Röm.-Br. Annot. Fiij b: Deus effundit Spiritum Sanctum in corda eorum, quos praedestinavit. Damit stimmt durchaus zusammen, dass dieser Elektionsratschluss Gottes als irresistibel gedacht wird: Röm.-Br. Annot. Hij nec prorsus humana voluntate prepeditur, quod vult, ebenso dass Hij tota perseverantia völlig bei Gott steht, denn loci K o l d e [2] S. 231/2 nonnumquam Deus eripit sanctis Spiritum [1]. All diese Aeusserungen einer straffen Elektionstheorie führen darauf zurück, dass der Mensch materiell wegen seiner Sünde, formell wegen Mangels eines besonderen hier anwendbaren

[1] cf. dazu das spätere „excutere“ s. Teil III c ζ.

Willensvermögens völlig ausser stande ist, zum Beginn und zur Fortdauer des neuen Lebens etwas beizutragen, sondern dass dies ganz monergistisch Gotte zugeschrieben wird [1].

Neben diese soteriologische Auffassung der Prädestination tritt also ihre profane Auffassung; die in dieser Anfangszeit öfters wiederkehrende Hauptthese derselben ist die, omnia necessario fieri (z. B. Annot. Röm.-Br. Hi; XXI 14), und deren natürliche, auch ganz offen vertretene Folge ist die, dass, si ad praedestinationem referas (Loci ed. Kolde [2] S. 77) humanam voluntatem, nec in externis nec in internis operibus ulla est libertas (XXI S. 115), und dass auch mala Deus ordinat ad suam gloriam (Röm.-Annot. Hij). Ja diese Art der Freiheitsleugnung steht bis zu der Ausgabe der Loci von 1522 excl. an erster Stelle; erst dann erfolgt die Ablehnung der Freiheit; und zwar aus Gründen, die der sittlichen und psychischen Natur des Menschen entnommen sind. Diese beiden Arten der Ablehnung — das ist zunächst zu beachten —, sind in der Melanchthonischen Darstellung reinlich voneinander getrennt, wie ja die eine auch immanente, die andere transzendente Massstäbe verwendet. Die letztere entspringt mehr dem Urteil des geschulten Theologen, die erstere der experientia auch des gewöhnlichen Laien (zur Nebeneinanderstellung cf. Loci ed. K o l d e [2] S. 77 XXI 52 V). Besonders instruktiv heisst es Loci ed. K o l d e [2] S. 71: Proinde ut iis etiam consulamus, quibus haec duriora videntur, quae de praedestinatione (die profane) diximus, ipsam voluntatis humanae naturam propius contemplabimur, ut intelligant studiosi, non modo in re theologica falsos Sophistas, sed et in judicio naturae. Die rein-

[1] Es heisst den Sachverhalt schief darstellen, wenn H e r r l i n g e r S. 77 in prägnanter Zusammenfassung seiner Ausführungen Anm. 1 redet von einer Vermengung des Metaphysischen und Ethischen und von der Verwendung des „Determinismus", der profanen Prädestinationslehre zur Begründung der sittlichen (!) Unfreiheit des Menschen, s. dazu o.

liche Trennung leuchtet demnach ein, und somit auch die Möglichkeit, die eine Art der Betrachtungsweise fallen lassen zu können, ohne dass damit zugleich die andere aufgehoben wird. Diese scharfe Unterscheidung bleibt im Verlaufe der Mel. Theologie unangetastet (siehe besonders z. B. Loci 1543 XXI 652 der Abschnitt: Nec miscenda est disputatio de determinatione divina quaestioni de libero arbitrio) und wenn Mel. später gegen das stoische Fatum polemisiert, so ist daher damit noch gar nichts gegen die sittliche Unfreiheit — auf Grund jener Scheidung — gesagt, wie aber wohl Loofs DG.[3] S. 412 unten meint, ebensowenig wie Determinismus hier das sittliche Unvermögen notwendig stützt, wie Herrlinger annimmt (S. 77 Anm.).

Das Bekenntnis Mel. zur profanen Prädestinationslehre interessiert in dieser Untersuchung deshalb weiter, als die in der Anthropologie von Mel. behauptete libertas in externis und die damit behauptete Möglichkeit der „contingentia" in Widerspruch zu treten scheint zu der eben konstatierten, jegliche Freiheit und jede contingentia schlechthin ausschliessenden, alles, auch die externa opera umspannenden, absolut herrschenden profanen Prädestinationstheorie. Ein Widerspruch besteht für mein Empfinden nicht[1]. Dass nun Mel. die Leugnung und Behauptung der contingentia so unmittelbar nebeneinander stellt, verpflichtet zur Auffindung eines Schlüssels: der Gedanke der Leugnung der contingentia innerhalb des Gedankenkreises der profanen Prädestinationslehre reflektiert gar nicht auf die psychologische Bewusstseinsform des Zustandekommens einer Handlung, d. h. auf die Tatsache einer für das menschliche Bewusstsein als frei oder unfrei empfundenen Aktualisierung einer Vorstellung; die Form einer freiheitlichen Entscheidung wird nicht abgelehnt; vielmehr darauf wird reflek-

[1] Loofs DG[3] S. 411, Seeberg N. K. Z. 1897 S. 144 scheinen daraufhin diese Freiheit nicht recht als Freiheit anerkannt zu sehen, da sie die 1527 einsetzende Periode erst durch das Auftauchen dieser Freiheit charakterisieren.

tiert, dass jedes externum oder internum opus — mag es zu stande gekommen sein, wie es will — nicht dem blinden Zufall, sondern einem ganz bestimmten Zweck im göttlichen Ratschluss entspringt. So richtet sich die Leugnung der contingentia allein auf die Tendenz, den Zweck und Inhalt der Handlung, nicht jedoch auf die Form ihres Zustandekommens [1]. Darnach besteht die Leugnung und Behauptung der contingentia logisch nebeneinander. Und der lebendige Beweis für die Richtigkeit dieser Erklärung ist, da eine Definition der contingentia nicht erfolgt (Spalatin übersetzt Loci ed. Kolde [2] S. 70 Anm. 1: „zufellige Ergeeung"), der Gedankenzusammenhang, in dem diese contingentia-Behandlung auftritt. Die Abweisung der contingentia steht nämlich stets in Konnex mit dem Bewusstsein der Schwachheit der menschlichen Kräfte, und zwar nicht sowohl der ethisch-religiösen hier, sondern auch besonders der rein weltlichen. Das Ohnmachtsgefühl des Menschen betreffs zweckmässiger Lebensgestaltung, seine Zaghaftigkeit im Handeln soll paralysiert werden durch energischen Hinweis auf den ganz speziellen Einfluss (Röm.-Br.-Annot. Hij „ipsum omnia proprie agere") Gottes auch auf das untergeordnetste und ruchloseste Geschehen, wo nicht bloss von einem permittere und conservare zu reden sei. Es ist ein frigidum glossema, dass Gott das Böse bloss zulasse, nicht selbst tue. — Die an der einzelnen Handlung klebende Kurzsichtigkeit der Menschen und die damit verbundene Unsicherheit soll ihres Schreckens entkleidet werden durch Hinweis auf irgend eine Weise und systematisch angelegte Zweckbeziehung des weiter ausschauenden gött-

[1] Nur weil Luthardt a. a. O. diesen Sachverhalt völlig verkennt, kann er S. 154 behaupten, der Mensch habe daher im Grunde nichts in seiner Gewalt, und S. 152: „so dass jene Theorie nach allen Seiten hin nicht leistet, was sie soll"; ähnlich loci ed. Kolde [2] S. 78 Anm.: Mel. habe sich die richtige Beantwortung der Frage dadurch verbaut, dass er die Frage der Präd. fälschlicherweise mit der nach dem freien Willen verband.

lichen Willens: Röm.-Br. Annot. Hi: salutare nobis, quod non sumus relicti nostris viribus, consiliis et libertati voluntatis nostrae. Es ist für den Anfang der Mel. Lehrentwicklung charakteristisch, dass die Gestaltung der Theologie ihre Richtlinien erhält durch ein Ineinander von ethischem und physischem Ohnmachtsgefühl, daher auch der Glaubensbegriff hier nicht stets in der späteren Verengung der fiducia remissionis gedacht, sondern weiter angelegt ist auf omnes promissiones, sive corporales sive spirituales; fides coram Deo justificat, quia quicunque Deo dat gloriam, justificatus est . . Deinde in omni promissione, sive corporali sive spirituali, est promissa misericordia Dei (s. auch Loci 1522 ed. Kolde[2] S. 83). So ist auch die misericordia hier noch nicht stets im speziellen Sinne der Sündenvergebung gefasst, sondern mehr in dem allgemeinen der gesamten Fürsorge, die Gott dem Menschen an Seele und Leib erweist. Qui promissioni alicui (!) credit, is concipit fiduciam misericordiae Dei super se. Es liegt auf der Hand, wie dieser oft so erweiterte Glaubensbegriff mit der vorhin angegebenen Leugnung jeder contingentia in innerlichstem Zusammenhang steht (Cor.Br. Annot. V cognitio autem gloriae Dei fides est); ganz deutlich ist auch Röm.-Br. Annot. 1522 H: Die praedestinacionis necessitas ist deswegen ein Trost, quod scimus Deum auxiliari imbecillitati nostrae nec positam esse rem in solis manibus nostris. Und darum wird auch nebst Loci ed. Kolde[2] S. 71 von der Prädestination gesagt, quod in omnes disputacionis nostrae partes incidet[1]. Dass Saul Eselinnen sucht, sieht ganz zufällig aus, und Saul hat sich gewiss auch frei dazu entschlossen, und doch hat Gott seinen Plan dabei. Und nach dem Spruch der Fürsorge Luc. 12, 7 fährt Mel. mit dem charakteristischen Gegensatz fort (Loci ed. Kolde[2] S. 70/1): Quid igitur, inquies,

[1] Luthardt will den hier also eine zweifelhafte Rolle spielenden Gesichtspunkt der „gloria Dei“ als ein der reformatorischen Heilslehre fremdes Element gern heraushaben (S. 155); aber er steht doch bestimmt genug da.

nullane est in rebus . . . contingentia, nihil casus, nihil fortuna? Omnia necessario evenire scripturae docent. Kurz, überall wo vom Leugnen der contingentia die Rede ist, lässt Mel. Gott in wirksamsten Zusammenschluss mit der Welt treten, und wo von der Behauptung derselben die Rede ist, denkt er sich den Menschen als Subjekt seiner Anordnungen; nichts in der Welt ist sinnlos, sondern alles planvoll geordnet; was geschieht, hat seinen von Gott geordneten Zweck; wie dies geschieht, wie es durch den Menschen zur Ausführung kommt, ist eine Frage für sich, und kann ebenso im Sinne der Freiheit, wie Unfreiheit entschieden werden, ohne dass der erste Gedankenkreis irgendwie verletzt wird. Es wäre ungeschichtlich, die contingentia-Leugnung nach der contingentia-Behauptung umzudeuten oder umgekehrt, und es wäre logisch falsch, eine Inkonsequenz oder einen Widerspruch in der Mel. Nebeneinanderstellung zu finden. Zwar gesteht Mel. (Röm.-Br. Annot. H) gern selbst zu, dass es der Vernunft nicht einleuchten will, dass während doch alles contingenter ac non necessario zu geschehen scheine, doch alles notwendig geschieht. Doch wer wolle sich überhaupt erkühnen, nach den Formen zu forschen und sie reinlich darzulegen, unter denen sich der göttliche Ratschluss vollziehe. Als ob nicht Gott seine Hand auch da sehr wohl im Spiel haben könnte, wo der Mensch seinerseits das vollständige Bewusstsein einer freien Handlung habe. Adoranda illa imcomprehensibilis majestas XXI 25. Diese Einwirkung Gottes auf den Menschen ist sublimior captu, und der Grund, weshalb daher überhaupt von einer Unfreiheit des Willens hinsichtlich der göttlichen Prädestination gesprochen werden kann, huius sublimior est, quam ut a nobis comprehendi queat (XXI 52 V auch XXI 56). Mel. trägt auch kein Bedenken, dies Fragezeichen anzuerkennen, und ebenso sein Unvermögen, es zu beseitigen; die Timotheus-Brief-Stelle stellt ihm besonders klar das Unzureichende des menschlichen Denkens vor Augen: malo fateri ignorantiam meam, quam coactis ac male detortis

glossis expedire (Röm.-Br. Annot. Hij). Nach dem vorigen ist es aber durch nichts angezeigt, hier eine spezielle Schwäche der Mel. Theologie — nicht im dogmatischen, sondern logischen Sinne — zu finden; das Fragezeichen bezeugt wohl das Ende des menschlichen Denkens überhaupt.

Damit stehen wir am Ende der ersten Epoche der Mel. Theologie, der des reinsten Monergismus; der Mensch liegt im Bann der irdischen Affekte, die bloss Gott durchbrechen kann durch Einsenkung geistlicher Affekte; ein formales Vermögen daneben wird zwar behauptet, doch untersteht ihm nicht der soteriologische Machtbezirk; aber es wetterleuchtet bereits ganz naiv eine weitere Ausdehnung seiner Kompetenz. Die soteriologische Prädestinationslehre bestätigte im Wahrscheinlichkeitsbeweis in electio und reprobatio die materialen und formalen Ausführungen, und ihre profane Seite störte in keiner Weise die auf psychologischem Gebiete gefundene libertas in externis. — —

Galle (a. a. O. S. 266—97) war es, der zuerst darauf aufmerksam gemacht hat, dass Mel. seit den Scholien zum Kol.Br. 1527 diese seine Anfangsposition des „Deterministischen Prädestinatianismus“ verlassen hat; und die modernen Bearbeiter Mel. sind ihm darin gefolgt. Für diese Schwenkung könnte man an historische Veranlassungen — wenn man von den ethischen, religiösen, wissenschaftlich-kirchengeschichtlichen Gründen, die doch zum Teil Rückschlüsse und Postulate bleiben (gegen Luthardt S. 158/9) absieht — wie Luthers Fehde mit Erasmus, und das Wiedervorholen des Aristoteles 1527 in Jena, als in Wittenberg das Kolleglesen wegen der Pest unmöglich wurde, denken. Kenntnis über diese Zeit können wir fast bloss aus der Brieflitteratur gewinnen (cf. dazu besonders anno 1524: CR. I S. 667. 673/5; und 688. 704/5; 1525: CR. I S. 733; 1526: CR. I S. 792/3. 807; 1527: S. 880. 888. 893. 896/8. 905. 913. 923/4. 932. 967; 1528: S. 945. 955/73. 998, dazu auch Walter, Korrespondenz zwischen Mel. und Erasmus (Bernburger Schulprogramm 1876/88) und für spä-

ter die Supplem. Mel. von Bindseil 1874).

Was für Material bieten nun diese Briefe für die Mel. „Schwenkung"? Es empfiehlt sich nun gerade für diese Uebergangsjahre nicht, eine systematische Darstellung zu geben; weil es sich um einen allmählichen Uebergang handeln soll, ist es wohl zweckmässiger, den etwas umständlicheren, aber gewissenhafteren Weg der geschichtlichen Anordnung zu gehen.

Galle — und mit ihm die Späteren — meint S. 275, die Episode zwischen Luther und Erasmus habe Mel. klar gemacht, dass er mit gutem Gewissen nicht länger auf dem alten Standpunkt verharren könne. Nun steht zwar so viel nach seinen eigenen Aussagen fest, dass er in den Kampf zwischen Luther und Erasmus mit dem Bewusstsein hineinging, dass es gerade auf diesem Gebiete des freien Willens noch sehr viel zu tun gäbe. Seinen eignen bisherigen Lösungen scheint er selbst bloss interimistischen Wert zugeschrieben zu haben. Sept. 1524 CR. I 673/4 schreibt er Spalatin: Ego misere cupio, ut haec causa, quae certe caput est religionis christianae (cf. dazu oben S. 13 die causa non ita multum necessaria) diligenter excutiatur . . . Diu optavi, Luthero prudentem aliquem de hoc negotio antagonistam contingere . . . Er ist also sicherlich bestrebt gewesen, in diesem Streite zu lernen. Aber es ist nun ausserordentlich schwer zu konstatieren, ob sich Mel. überhaupt im Verlaufe dieses Streites acceptierbares Material entgegengebracht sah, und an welchem Punkte seiner Theologie dies notorisch von Einfluss geworden ist. Betreffs des Briefes vom 30. Sept. 1524 Mel. an Erasmus CR. I 674/5 gibt auch Luthardt S. 157 zu, dass von einer Unsicherheit oder innerlichen Veränderung hier nichts zu merken wäre, dass die Zurückhaltung in diesem Brief auf Kosten seiner vorsichtigen Weise ginge. Für mein Empfinden ist dieser Brief sogar eine von markiger Energie und hohem Schwunge getragene Apologetik der Person wie der Anschauungen Luthers, wie sie bei dem „zaghaften" Mel. besonders einem Erasmus gegenüber, fast wunder nimmt. Zur Sache selbst äussert

er sich so: Ego integra conscientia dogmata Lutheri, non possum damnare, facturus id etiam fortiter, si cogunt sacrae scripturae. Quod sive superstitionem sive stultitiam alii interpretentur, mea nihil refert. Certe nec hominum auctoritate, nec scandalis ullis revocari me ab hac sententia patiar, cf. auch die Mahnung S. 676, er solle sich hüten, ne qua maiore invidia gravetur haec causa per te, cui primum sacrae litterae suffragantur non obscure. Betreffs der Erasmischen Schrift selbst gesteht er dem Verfasser in humanistischer Weitherzigkeit das Recht zu, so zu denken und sich zu äussern. Debet id esse omnibus liberum, modo ne privati adfectus admisceantur. Hierin scheint mir überhaupt das Leitmotiv für die ganze Brieflitteratur dieser Periode angegeben: charaktervolles Eintreten für Luthers Anschauung, die auch die seine als die biblisch besser begründete bleibt, ja zum Teil im Verlaufe des Streites, da er vorher etwas unsicher war, erst recht wird, Klagen über die scharfe Form der Schriften zwischen Luther und Erasmus, und das ehrliche Bestreben, trotz eines inneren dissensus die formale Grösse des Erasmischen Geistes bewundernd anzuerkennen und Freundschaft zu halten. So lässt auch Erasmus in seinem Antwortschreiben vom 10. Dez. 1524 dem Mel. seinen Willen, ohne ihn irgendwie zum Apostata machen zu wollen. Non sum judex alienae conscientiae, nec dominus alienae fidei. Es liegt kein ausdrücklicher Anlass vor, mit Seeberg (DG. II S. 366 N. K. Z. 1897 S. 144) eine Schwenkung z. B. auf diesen Brief Erasmus' zurückzuführen; Seeberg fügt auch selbst ein „vielleicht" zu. Es kommt mir überhaupt so vor, als ob in der Literatur bei Behandlung dieses Punktes der Mel. Entwicklung die ausserordentlich naheliegende geschichtliche Möglichkeit einer Beeinflussung seitens Erasmus' auf Grund einer täuschenden Form der Mel. Ausdrucksweise, also ohne genügenden Anhalt in den Quellen, zur Tatsächlichkeit erhoben ist. — Auch die epitome renovatae ecclesiasticae doctrinae 1524 (CR. I 703—712) steht auf dem alten Be-

kenntnis. Es führt in die altbekannte Sphäre der soteriologischen Prädestinationslehre, wenn S. 706 Mel. sich auf Paulus' Aussage beruft, non omnium esse fidem. Quare christiana justicia non est omnium, sed paucorum quos Deus velut e mundo evocat. Dass dieser christiana justicia hier bereits ausdrücklich eine humana justicia, qua coherceri impii debent (S. 707) gegenübergestellt wird, ist eigentlich bloss terminologisch etwas Neues. Denn stets ist ja von Mel. auch dem natürlichen Menschen ganz offen die Möglichkeit einer gewissen Beschränkung der Affekte in ihren Aeusserungen, die libertas zu externa opera (Loci ed. Kolde ² S. 76/7) zugestanden worden. Indem auch der natürliche Mensch den membra exteriora befehlen kann, wird eine externa quaedam et personata civilitas schon früher für möglich gehalten (S. 73. 80. 89). Da Gott allerdings das Herz ansieht, kann diese Zucht bloss eine externa virtutis persona ac larva bedeuten; aber die Tugenden der Heiden sind deswegen doch auch hier schon umbrae virtutum (Loci ed. Kolde ² 89). Das ist aber insgesamt dasselbe, als wenn hier einige Jahre später von der justicia humana die Rede ist, denn diese bedeutet auch bloss mores formare, vulgus a vitiis cohibere. Dass hier die profane Prädestinationslehre fehlt, ist zunächst noch kein ausdrücklicher Beweis, dass Mel. sie nicht mehr vertritt, obwohl es möglich scheint (dann also schon 1524, nicht erst 1527); das würde aber auch noch keine Veränderung auf dem Gebiete der Anthropologie bedeuten, denn diese transcendente Frage hatte, wie gezeigt, nichts zu tun mit der immanenten über die formale und materiale Ausstattung des Menschen. — Am 11. April 1526 schreibt Mel. an Baumgartener und Camerarius (S. 792. 794) betreffs des Erasmischen ὑπερασπίστης: satisne videmur depexi ab illo. Me plane immerentem magna invidia onerat, cum mihi partem operis et quidem odiosiorem imputat, sed decrevi mussitare („verbeissen") hanc injuriam. Reflexionen an diese Stelle zu knüpfen, ist kaum lohnend; Mel. fühlt sich allerdings von

Erasmus Prügel („depexi“) getroffen; wer will aber wissen, wie weit er dazu Anlass gegeben hat, weswegen und in welchem Grade er sie „immerens“ bekommt! Das Vertrauensverhältnis zwischen Mel. und Erasmus scheint darnach gerade in dieser Zeit etwas getrübt zu sein, das zeigt auch der Brief an Gelenius Mitte Juli 1526 CR. I 807: Suspicatur (Erasmus) Lutherum mea uti opera (das kann also Erasmus denken!); valde errat, ego enim neque illis acerbis conflictatiunculis delector . . . De causa autem imprimis quidem Deo, sed et bonis viris sententiam meam me probaturum esse confido. Galle S. 275 druckt bloss den ersten Teil hiervon ab und fährt fort, dass sein Gewissen ihn auf dem bisherigen Standpunkt nicht länger habe beharren lassen können. Doch hat Galle m. E. auch bei den anderen Zitaten Form und Inhalt verwechselt; das zeigt auch das letzte Zitat, dass Mel. in der Sache keine Konzessionen gemacht haben wird; doch reden andere Stellen deutlicher. Sehr wichtig ist der kurze Brief Mel. an Luther vom 2. Okt. 1527 (CR. I 893), der jedoch sonst keine Würdigung zur Beurteilung gefunden hat. Das Mel. Urteil über die recens editio des Erasmischen Werkes „de libero arbitrio“ lautet: Longa et confusa disputatio est, quam non multi de vulgo intelligunt, ut video. In eo uno est, ut sententias a te citatas callide interpretetur, ne dissentire credantur a judicio racionis humanae. So spricht keiner, der sich von Erasmus hat überzeugen lassen! Er empfiehlt dann Luther, als Entgegnung bloss eine schlichte positive enarratio seiner Ansicht zu geben, statt einer umständlichen confutatio . . . Attigi (dieser Teil des Citates wird viel gebraucht, s. später) in Colossensibus hanc ipsam causam und bald wolle er sie copiosius explicare. — Dies geringschätzige Urteil über Erasmus aus Unterwürfigkeit unter den gewaltig tobenden Luther abzuleiten, haben wir keine Veranlassung, zumal Mel. auch Erasmus selbst und anderen Freunden gegenüber ja kein Hehl machte aus seiner alten Stellung. Auf das bedeutungsvolle Wort über seine Kolosser-Scholien

kommen wir noch später (s. Teil II d α u. β). Am 19. Okt. erklärt Mel. dem Spalatin S. 896: Ille liber Erasmi, cum gratiam novitatis exuerit, multos minus movebit quam nunc, und S. 898/9 in einem anderen Briefe: er sei stets bestrebt gewesen, ea quae sunt in comm. insp. eccles. convenire per omnia cum Lutheri doctrina. Tantum me hoc cavisse, ut sine acerbitate verborum res nudae proponerentur. Also die Form, nicht der Inhalt, scheint wieder bloss der Korrektur bedürftig. Mel. scheint Luther gegenüber ebenso fest in seiner formalen Eigenart, wie dem Erasmus gegenüber in seiner materialen Eigenart geblieben zu sein. In demselben Brief fährt er dann fort: Si quis (S. 899) Lutherum recantare aliquid in meo opere judicat, is multipliciter insanit. Si quid scriptum est, quod videtur (!) cum Lutheri doctrina pugnare, id ad me, non ad Lutherum pertinet; mecum expostuletur. Dass Mel. sich hiernach nicht bewusst ist, eine offen zu Tage liegende Schwenkung, die er schlechterdings nicht leugnen kann, gemacht zu haben, liegt auch hier auf der Hand. Ausserdem bezieht sich hier sein schüchterner Zweifel auf die mannigfachen Anschauungen eines „opus"; die Beziehung auf das Willensgebiet ist nicht angedeutet; wahrscheinlich ist die profane Prädestinationslehre gemeint (s. Teil II d α). Sehr instruktiv ist dann wieder das Zeugnis vom 17. Dez. 1527 (Suppl. CR IV S. 964): Ego hactenus nihil inveni aliud quam quod adhuc docuimus, nec velim novi in Ecclesia dogmatis autor esse. Erasmus scripsit argutissime de libero arbitrio et quidem his diebus propter id scriptum graviter contristatus sum. Neque tamen eripiet mihi veram sententiam. Und diesem durchaus ebenbürtig ist das geringschätzige Urteil vom 16. Dez. 1527 (CR. I S. 913) über die Erasmische Schrift: (an Justus Jonas) vaferrime enim evertit omnia, quae objecit Lutherus. Opus confusum et prolixum, nec facile est, certam autoris sententiam in his ambagibus longae disputationis comprehendere.

Es ist auch sicher, dass Mel. auch zu dieser Zeit ein

Anhänger der soteriologischen Fassung der Prädestinationslehre geblieben ist: cf. dazu neben dem Zusammenhang zwischen einem arcanum et absconditum consilium und dem Spruch: Dominus novit qui sunt ejus (Dez. 1527 CR. I 923/4) das Iudicium de Anabaptistis S. 931, wo er von der Möglichkeit des Glaubens bei Kindern spricht und mit dem Grundsatz: Nullus est enim racionis usus in rebus spiritualibus und unter Verweis auf das Beispiel Johannes des Täufers, der sentit praesentiam Christi, nondum natus, behauptet: et alii infantes electi sanctificari a Spiritu Sancto sine auxilio rationis possunt. Als Schlusswort aber möchte ich eine Briefstelle vom 22. März 1528 CR. I 945 zitieren, wo Mel. sich Erasmus gegenüber wiederum offen genug äussert: quamquam enim non soleo dissimulare, quid de controversia illa sentiam, tamen numquam ita amavi Lutherum, ut veluti instruxerim ejus in disputando vehementiam; tantum abest, ut nunc adjuvare velim et ut ita dicam, oleum igni addere; aus dem Gegensatz wird folgendes deutlich: zwar stehe ich materiell wie Luther, doch die Liebe geht nicht so weit, dass ich seine formale Heftigkeit in Schutz nehmen möchte. Wenn Mel. im Anfang des Streites noch schwankte, in seinem Verlauf hat er das gewünschte Rückgrat bekommen, aber — doch wohl ein lutherisches. — Es scheint mir darnach unrichtig, wenn Luthardt dem letzten Schriftstück gegenüber sagt, es liesse bereits genugsam erkennen (S. 158), dass er nicht bloss die Form Luthers beklagt, sondern ihm auch in der Sache nicht völlig zustimme. Es ist demnach Luthardt und überhaupt den bisherigen Bearbeitern Mel. gegenüber m. E. genau dasselbe zu betonen, was Mel. seinen Gegnern gegenüber hervorhebt, dass sie sich nämlich durch seinen Mangel an acerbitas zu der Vermutung verleiten liessen, se dissentire a Luthero (Sept. 1528 CR. I 998) (auch Flotow S. 23 meint, der Streit zwischen Luther und Erasmus habe Mel. gegen Luther eingenommen: de ipsis sententiis Lutheri dubitare coepit. Davon steht also m. E. nirgends etwas).

So macht Mel. in dieser Zeit durchaus den Eindruck eines ebenso pietät- wie charaktervollen Schülers, der im gern empfundenen und anerkannten Gefühl der Dankesschuld doch in ehrlicher Männlichkeit die Abweichungen Erasmus gegenüber offen herauskehrt. Sein Staunen vor der Kunst des Meisters verirrt sich nie in Verleugnung des eignen Standpunktes; formell ist er Luther gegenüber, materiell Erasmus gegenüber durchaus selbständig. Das klingt bei Mel., für den Anpassung und Vermittlung stets als das Charakteristische hingestellt werden, unwahrscheinlich, entspricht jedoch dem geschichtlichen Befunde. Mel. wunderbare Art, über materielle Differenzen hinweg die excellentes ingenii dotes (CR I 945) unbefangen zu würdigen, führt leicht — und hat es getan — zu falschen Folgerungen. —

Aber was bedeuten schliesslich derlei briefliche orthodoxe Aeusserungen, wenn doch Mel. grosse Schriften dieser Jahre ganz offen und in extenso die Aenderungen seiner Anschauungen über unser Problem bezeugen sollen? Dies soll der Fall sein bei den Scholien zum Kol.Br. und den Visitationsartikeln 1527; (Luthardt S. 159, Galle 275, Herrlinger 73, Loofs 411); Mel. hat es auch 1530 selbst bezeugt (s. Teil II d.). Wir treten damit ein in die zweite Periode der Mel. Lehrentwicklung, die in der Litteratur als Uebergangsperiode gewertet wird, und der erst der Röm.Br.-C. 1532 und die Neubearbeitung der Loci den konsequenten Abschluss hinzufügt. Die Lehrbücher leiten die Behandlung dieser Periode mit einer langen Reihe von Gründen für die Veränderungen ein (Galle 266—274, Luthardt 157/8, Herrlinger 72 ff). Die Eigenart der Begründung richtet sich natürlich nach dem jeweilig gefundenen Resultat, die Aenderungen selbst betreffend, und sind dem Mel. z. T. ex eventu untergeschoben; wir haben da erst das Material zu prüfen, und zwar wird sich die Behandlung auch hier um die drei genannten Gesichtspunkte drehen: wie tief taxiert Mel. die Verdorbenheit des Menschen; welche Funktionen in der psychologischen Ausstattung kommen even-

tuell bei Eintritt des neuen Lebens in Frage; und schliesslich wird der Zusammenhang des göttlichen Ratschlusses mit dem Erwiesenen zu erörtern sein. Diese Periode würde, da sie im Grunde bloss eine Unterabteilung der ersten ist und im Verhältnis zur dritten Periode, die die eigentliche zweite Periode der Mel. Theologie ist, weniger Besonderheiten bietet, sehr schnell erledigt werden können, wäre nicht gerade der Konservativismus Mel. hier vielfach erst zu beweisen. Der erste Punkt bedarf jedoch keiner breiteren Darlegung. Es darf auf allgemeine Anerkennung rechnen, wenn in der Fassung der Versündigung als einer tota depravatio in spiritualibus keinerlei Milderung gegenüber den Aussagen der ersten Periode behauptet wird[1].

Auch hier fasst sich die Betrachtung über den Grad der Verdorbenheit des natürlichen Menschen zusammen in dem Urteil über die Affekte. Comm. Arist. Eth. D^2 b: Est affectus vel brevis motus vel durabilis motus, prosequens bona, fugiens mala, und Sitz und Organ desselben ist das Herz. (Schon die Tatsache der Definition zeigt das höhere Mass einer psychologischen Exaktheit dieser Periode (siehe später).) Und ebenso ist es auch hier eine unverbrüchliche Gewissheit für Mel., dass omnes adfectus viciosi et impuri sind und von sich aus dem Urteil der an sich schon bloss rein natürlichen Vernunft widerstreben können. Dass Mel. daneben Comm. Arist. Eth. C 7 a auch einige honesti affectus anerkannt, darunter auch die στοργαὶ φυσικαί (D^3 b), steht in der alten Linie der bürgerlichen Gerechtigkeit; doch sind auch diese, wie es später heisst „per accidens“ sündig, weil

[1] Quellen: Kol-Scholien 1527 (nicht im CR enthalten) Witt. Bibl. L. C. 846 und Hall. Bibl. (Pon. Bibl.), Visitat.-Art. CR XXVI deutsch und lateinisch, Prov. Salom.-Schol. 1529 (nicht im CR XVI); Comm. in 2 Libros der Ethik des Aristoteles 1529 (nicht im CR XVI, wo bloss editio 1546 abgedruckt ist, und einzelne Abweichungen der früheren edd. allerdings durch Anm. nachgetragen sind, die für uns aus psychologischen Gründen interessanten Stellen jedoch durch ein „valde differunt“ zurückgesetzt werden); Conf. August. und deren Apologie, dazu die Briefe dieser Zeit.

sie Bestandteil des natürlichen Menschen sind (s. Teil III c γ). So heisst es auch Apologie 18, 31 (Rechenberg): humanae vires sine Spiritu Sancto plenae sunt impiis affectibus. Damit ist zunächst wieder festgestellt, dass das Sündhafte in einem bestimmten Zustande unseres geistigen Lebens, nicht seinen Aeusserungen im Handeln zu suchen ist. Ap. 65, 33 Si non potest subjici Legi Dei, certe peccat, etiamsi egregia facta et digna laude juxta humanum judicium habet. Die Sündhaftigkeit des natürlichen Menschen besteht in einer perpetua naturae inclinatio (Apol. 51, 3). Die Frage, ob diese exklusiv religiös, oder sittlich, oder sittlich-religiös gefasst wird bei Mel., steht hier nicht direkt zur Verhandlung; sicher ist jedenfalls, dass neben den stets im Vordergrund stehenden Affekten des Mangels oder Vorhandenseins der inimicitiae Dei, amor, timor Dei und ähnlichen religiösen Affekten (z. B. C.A. Art. II. Apol. 52, 8; 53, 24; 61, 8) die sittlichen Affekte der castitas, proximi dilectio (z. B. 153, 36) auch ihren Raum haben, und mit demselben Recht Momente des neuen vom Spiritus Sanctus erzeugten Lebens sind, wie die spezifisch religiösen Affekte. Mir scheint daher auch ein etwaiges Misstrauen gegen die Durchführbarkeit einer Trennung der religiösen und sittlichen Kategorien in den Mel. Anschauungen über die Eigentümlichkeit der nova vita unbegründet zu sein. Wenn auch die religiösen Wirkungen des Spiritus Sanctus mehr im Vordergrund stehen, so ist es doch wohl unbegründet, die sittlichen Affekte, die auch motus Spiritus Sancti sind, zu subsumieren unter ihre religiösen Genossen, oder sie als sekundäre Erscheinungen hinzustellen. Das religiöse Gebiet steht reinlich neben dem sittlichen. — Hier interessiert direkter, dass der Mensch beide Arten von Affekten, die antireligiösen und antisittlichen, nicht aus eigener Kraft in ihr Gegenteil verwandeln kann, d. h. er kann die religiösen und sittlichen Affekte nicht produzieren. Darauf ruht überall der Ton; daher auch Art. Vis. 1527 (XXVI 27): voluntas humana non est libera, si respicias opera spiritualia; und Schol. Kol.Br. S. 11: Hoc

itaque tenendum est, naturam hominis naturalibus viribus non posse efficere verum timorem Dei et reliquos (!) affectus et motus spirituales; oder C.A. XVIII: habet non vim sine Spiritu Sancto efficiendae justitiae spiritualis: kurz die caro hat nirgends die Möglichkeit zur Herbeiführung eines neuen spiritualen Lebens (s. XV 466 ff.). Auf diesem Punkte ist also alles beim alten geblieben; wie steht es mit dem zweiten?

Nach dem vorigen ist so viel klar, dass, soll es zu einer conversio, zu einer regeneratio kommen, der Heilige Geist eingreifen muss; und zwar muss er neue „Affekte" geben; denn auch das neue Leben besteht in einer Reihe gewisser Affekte; Apol. 84, 9: die affectus cordis erga Deum können nicht ohne den Heiligen Geist zustande kommen; (XV 455. 465/8. = 66[b] in der Separatausgabe der Dispos. in ep. Rom. 1529: fiducia et similes affectus).

Wie stehen etwaige psychische Funktionen zu diesem monergistischen inserere novos affectus? Wenn es materiell ausgeschlossen ist, dass der Mensch zur Bekehrung mitwirkt, so kommt vielleicht doch durch formale psychische Funktionen ein gewisser Synergismus wieder in das System hinein. Darum: gibt es ein solches Vermögen und wie weit reicht sein Machtkreis? Alles hierher Gehörige spiegelt sich in Mel. Stellung zu Aristoteles und dessen Psychologie, und von diesem seinem Verhältnis zu dem grossen Theoretiker ist daher hier zunächst zu handeln. Wir haben gehört, dass Melanchthon bereits früher den Wunsch geäussert hatte, es möchte einmal das Problem der Willensbetätigungen einer exakten Untersuchung unterzogen werden. Seine Uebersiedlung nach Jena 1527 gab ihm dort insofern selbst Gelegenheit dazu, als er den Aristoteles dort im Kolleg behandelte. Das Kolleg selbst ist uns nicht erhalten, wohl aber die im Anschluss daran entstandenen Kommentare über Aristoteles' Ethik. Am 8. Juni 1528 berichtet Mel. in einem Briefe, dass er Scholien zur Ethik des Aristoteles schreibe mit dem ausdrücklichen Zweck, dass sie die Lektüre desselben erleichtern sollen.

Ende August 1529 verschickt er fertige Exemplare. Diese Schriften sind aber darum von hoher Bedeutung für die Entwicklung der Mel. Theologie, weil sie nicht bloss Paraphrasen oder Referate über eine gleichgültige Materie enthalten, die man — wie heutzutage — durch eine Kommentierung noch gar nicht anzuerkennen braucht, — vielmehr weil sie Wort für Wort Mel. eigenstes Bekenntnis in historischem Gewande enthalten. Mel. hätte nichts kommentiert, wovon er sich nicht Förderung und Gewinn für die Theologie versprochen hätte. Die Darstellung der Aristotelischen Psychologie enthält daher seine eigene Ansicht über die formale geistige Ausstattung des Menschen[1].

Die bisherige psychologische Position Mel. war im Grunde daran orientiert gewesen, dass sich das geistige Leben des Menschen darstellt in Verstandes- und Willenserscheinungen, wobei jedoch der Wille in einer Anzahl irdischer und geistlicher Affekte besteht, so dass dafür allerdings, wie es ja Mel. auch vorschlug, der Begriff „cor" besser als „voluntas" gepasst hätte. Daneben hatten wir jedoch bereits von Anfang an eine gewisse Isolierung eines gewissen Willensvermögens, eine Freiheit der äusseren Lebensgestaltung wie die einer Zügelung der Affekte konstatiert, ohne dass jedoch dabei ausdrücklich ein Vermögen — und es musste ein anderes als ein Affekt sein — genannt wäre. Wären wir nun bloss auf die Scholien zum Kol.Br. und die Visit.-Artikel angewiesen, so wäre, wie sich noch zeigen wird, der Fortschritt in psychologischer Beziehung gleich Null, und sonst, wie zu zeigen ist, ein mini-

[1] Mel. führt hier selbst aus in einem besonderen Abschnitt, den auch die edd. des C.R. in einer Anm. nachtragen (XVI 283 Anm.): „Qua ratione Arist. sit tractandus", dass das ungünstige Verdikt über Arist. auf Rechnung seiner unpraktischen Bearbeiter komme, die seine an sich gar nicht so schwer verständlichen Sachen („non remotae a populi sensu") bloss so unpopulär dargestellt hätten. Sie aber populär zu machen, zu zeigen, dass die Aristoteles-Forschung nicht bloss ein ludus otiosorum hominum sei: nos pro viribus operam dabimus.

maler. Im Comm. Arist. Ethik führt Mel. folgendes aus (Hall. Ex. 1529. Pon. Vg. 3717 8° = Witt. Ex. 1532 S.W. 454) Hall. Ex. C 2 a (= Witt. C 1 b) Tres enim vitae gradus facit (sc. Arist.). Primus est vegetativae vitae. Secundus est sensitivae. Hos cum pecudibus habemus communes. Tertius est vitae racionalis. Duas formas huius facit: Partim enim rationalis dicitur tantum, quia obtemperat (!) racioni, sic etiam sensus cum obsequuntur racioni, ad tertium gradum pertinent! Partim dicitur rationalis, quod ipsa ratio judicet et agat. Die ratio hat auch ihrerseits zwei officia, 1) judicare de moribus, 2) inquirere naturas rerum C 6^{b}, (Hall. Ex. C. 6^{b}—7) bringt dieselbe Dreiteilung, stellt die vegetativen und sensitiven Triebe zusammen als irrationale Grössen gegenüber den rationalen, die auch in zwei Erscheinungsformen auftreten: 1) judicium vel mens, 2) adpetitus, quatenus racioni obtemperat (!) — sive sequatur cognitionem sensus, sive sequatur cognitionem intellectus! — Aus den Schriften der späteren Jahre, die in diesem Falle ganz unbedenklich zur Interpretation dieser Zeit angewendet werden dürfen, geht hervor, dass unter dem appetitus vegetativus Hunger und Durst, unter dem appetitus sensitivus die ganze Reihe der Affekte, der fleischlichen und geistlichen zu verstehen sind (siehe den psycholog. Teil des dritten Teils). Dass diese Definition schon hierher passt, zeigt sich unter anderem auch daran, dass auch hier vom appetitus vegetativus ausgesagt wird: prorsus racione non potest regi, und vom appetitus sensitivus: patitur se regi (C 6 b). So bleibt für die eine Seite der vitae racionalis bloss die Fassung als eines — hier also ausdrücklich gelehrten — neben und über den sensuellen Affekten stehendes formales voluntaristisches Vermögen, das sich füllen lassen kann entweder (so C 6 b) von den sensus oder dem Intellekt. Dazu stimmt auch, dass C 5 a als die eine causa honestarum actionum neben dem selbstverständlichen judicium rationis die voluntas obtemperans judicio genannt wird, und dass D 1 a (auch D 8) als eine der causae vir-

tutum ebenfalls die voluntas sequens illud judicium hingestellt wird. Damit ist aber die alte, allerdings nie einheitlich vertretene Mel. psychologische Theorie über den Menschen, nämlich die Einteilung in ratio und cor prinzipiell aufgegeben, d. h. also durch die reinliche Herausschälung eines formalen Willensvermögens neben den vegetativen und sensitiven Potenzen einerseits, der mens andrerseits. Ein Fortschritt ist das jedenfalls: nur ein terminologischer, wenn man auf frühere Mel. Nebenreihen in seinem System sieht; ein prinzipiell-sachlicher, wenn man auf das Zentrum seiner früheren Psychologie sieht; dass er zu einem theologisch-sachlichen hätte werden können, zeigt die dritte Mel. Periode; hier kam es noch anders; denn diese psychologische Theorie findet sich für diese Periode bloss in dieser philosophischen Schrift; die theologisch-dogmatischen oder praktischen Schriften dieser Jahre bieten von dieser Substruktion nichts. Dennoch unterliegt es keinem Zweifel, dass Mel. auch bei seinen dogmatischen Erörterungen über willenspsychologische Fragen, also auch für das Problem der Bekehrung, diese Psychologie das Fachwerk gewesen sein muss, zumal er im Kommentar selbst im Anschluss daran etwas theologisiert; dieArist. Psychologie muss ihm ein latentes Regulativ seiner Anschauung über die Bekehrung geworden sein, wenn auch seine äusserliche Darstellung fast ganz zunächst in den alten Bahnen bleibt; vielleicht, ja wohl sicher war ihm die C.A. und Apologie eine zu objektive, im Dienst der Kirche geübte Leistung, als dass er seine junge Entdeckung auf diesem neutralen, heiligen Boden gleich hätte anbringen wollen; auch die kirchenpolitische Situation empfahl ihm weitgehendsten Konservativismus. Aber seine Ansicht war sie doch wohl; dazu stimmt sein allgemeines, auch in den Bekenntnisschriften hervortretendes, anerkennendes Urteil über Aristoteles. Zwar hatte er ja auch schon 1521 den alten Freund gegen den Vorwurf des Semipelagianismus in Schutz genommen, aber sonst war er ihm doch ein „rixator“ gewesen. Seine Kommentare 1529 bedeuteten

nun eo ipso eine tüchtige Empfehlung, ganz abgesehen von der ausdrücklichen Mahnung, ihn zu studieren (E). Und in der begeisterten, weitherzigen Sympathieerklärung gegenüber den einzelnen Wissenschaften (ibid.) wird ebenfalls Aristoteles' Ethik rühmend hervorgehoben, da sie über die praktische Sittlichkeit, die Natur des Menschen, d. h. aber sicherlich seine psychische Ausstattung, gut orientieren. Der lateinische Text der Apologie erwähnt Aristoteles bloss 62, 14 und 64, 24, und zwar durchaus rühmlich; seine Entrüstung gilt bloss den Skotisten, für die aber Aristoteles nicht verantwortlich zu machen sei. Dass Aristoteles die Hauptsache, die Christiana justicia nicht kennt, steht allerdings für Mel. fest, aber das hiesse Unmögliches von ihm verlangen, ihn mit falschem Mass messen. Was dagegen die Ausführungen seiner Ethik über die civiles mores angeht, so habe Aristoteles darüber adeo erudite geschrieben, nihil ut de his requirendum sit amplius, und bei der relativen Hochschätzung der justicia rationis („libenter tribuimus suas laudes") ist Aristoteles dem Mel. ein getreuer Eideshelfer: „et recte inquit Aristoteles: Neque hesperum neque luciferum formosiorem esse justicia" (cf. dazu auch CR. I 537 August 1531. Mel. drückt seine Bewunderung aus: me Aristotelem valde mirari, amare atque colere und bedauert, dass er nicht mehr Zeit hätte für den Aristoteles).

Thesen.

1. Der Glaubensbegriff der Konkordienformel bedeutet keinen Rückschritt gegenüber demjenigen der Conf. Aug. und deren Apologie.

2. Melanchthon hält die Praedestinationslehre auch in der secunda und tertia aetas seiner „Loci“ fest.

3. Die individuelle Heilsgewissheit im Alten Testament ist ein schweres Bedenken gegen die Heilsnotwendigkeit des Todes Christi.

4. Die Lesart des masoretischen Textes אֶשְׁמֹר in Ezech. 34, 16 ist eine Korrektur aus אַשְׁמִיר und bezweckt die Herstellung der Einheitlichkeit des Kapitels.

5. Die Frage, ob Röm. VII sich auf den „renatus“ oder „non renatus“ beziehe, ist falsch gestellt.

6. Das paulinische Christusbild ist ebensowenig wie das der Apologeten orientiert an den Anschauungen vom „θεὸς ἐν ἀνθρώπῳ“ und „ἔνθεος ἄνθρωπος“.

7. Mehr als die Lehre vom „sola fide“ ist die Lehre vom „servum arbitrium“ eine prägnante Formulierung der entscheidenden reformatorischen Gedanken.

8. Der christliche Glaube ist weder abhängig von einer Theorie über das Verhältnis Gottes zur Welt, noch ist er für eine Theorie besonders interessiert.

9. Das Bewusstsein der Verantwortlichkeit beweist nichts für eine Freiheit der Kausallosigkeit.

10. Eine Trennung von Staat und Kirche ist im Interesse beider Teile zu verwerfen.

11. Für das gegenseitige Verhältnis von Landeskirche und Gemeinschaftsbewegung bei uns sollte die bereits erfolgte geschichtliche Lösung desselben Problems in England eine Warnung sein.

Lebenslauf.

Geboren am 10. Juni 1878 als Sohn des damaligen Divisionspfarrers Fischer in Breslau (jetzt Pastors in Schadeleben, Pr. Sachsen), besuchte ich, Ernst Friedrich Fischer, bis 1886 eine Privatschule in Breslau; von 1886—92 unterrichtete mich mein Vater; von 1892—98 gehörte ich der Kgl. Landesschule Pforta als Alumnus an. Ich wandte mich dann dem Studium der Theologie zu und zwar studierte ich je ein Semester in Tübingen und in Berlin, von da an in Halle a. S. Im Juli 1902 bestand ich daselbst das I. theologische Examen und setzte nach Absolvierung des sechswöchentlichen Seminarkurses in Barby meine Studien an der Hallenser Universität fort. Im April 1903 wurde ich in das Kgl. Predigerseminar zu Wittenberg aufgenommen, dem ich noch jetzt angehöre. Vorlesungen hörte ich bei den Herren Professoren Gottschick, Häring, Schlatter, Hegler, Spitta, Harnack, Weiss, Strack, Seeberg, Thiele, Loofs, Beyschlag, Rothstein, Haupt, Uphues, Eichhorn, Kautzsch, Hering, Kaehler, Haym, Reischle, Stange. Auch an dieser Stelle spreche ich meinen hochverehrten Lehrern, insbesondere Herrn Professor D. Loofs in Halle und Herrn Professor D. Stange in Greifswald, ebenso Herrn D. Reinicke, Professor am hiesigen Predigerseminar, für mannigfache Förderung meinen herzlichen Dank aus.